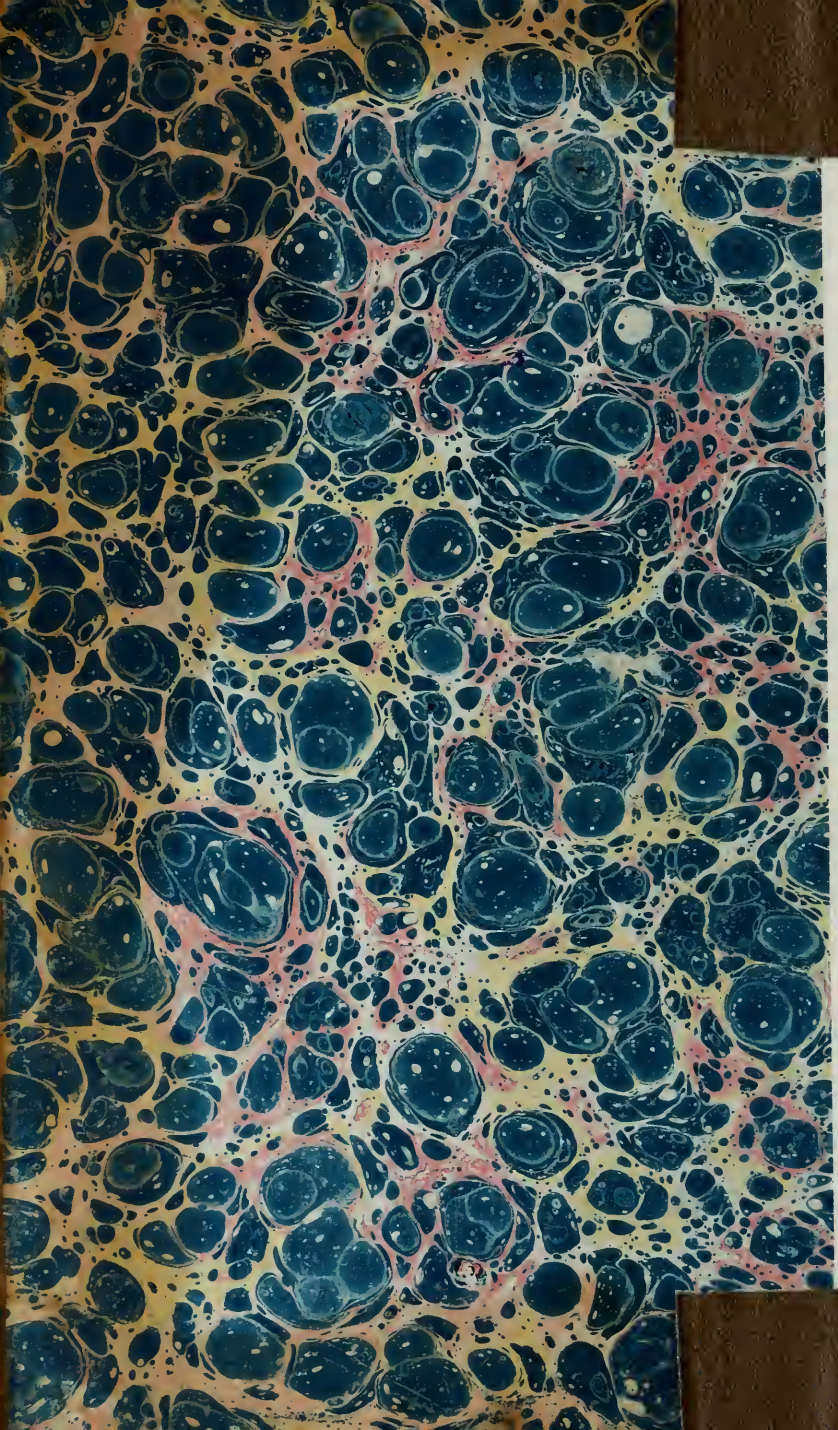
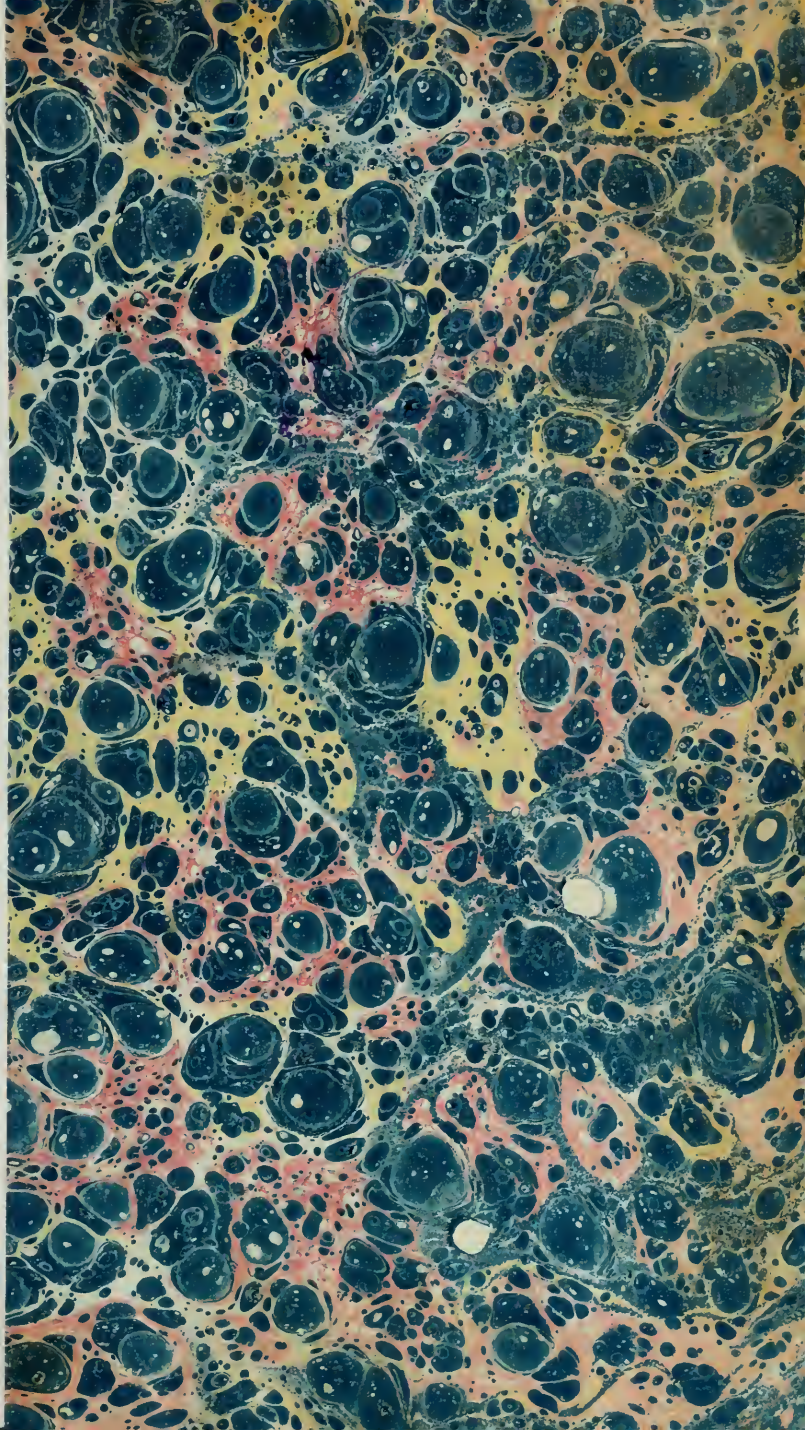
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04331 1364





20
59-149

DE LA

CONNOISSANCE DE DIEU

ET DE SOI-MÊME.

Se Trouve

CHEZ

A VERSAILLES,

LEBEL, Éditeur, imprimeur du Roi et de l'Évêché, rue Satory, n.° 122.

A PARIS,

LE NORMANT, imprimeur-libraire, rue de Seine, n.° 8;
PILLET, imprimeur-libraire, rue Christine, n.° 5;
BRUNOT-LABBE, libraire, quai des Augustins, n.° 33;
BLAISE, libraire, quai des Augustins, n.° 61;
LE CLÈRE, libraire, quai des Augustins, n.° 35;
BOSSANGE ET MASSON, imprimeurs-libraires, rue de Tournon;
RENOUARD, libraire, rue Saint-André-des-Arts;
TREUTTEL ET VURTS, libraires, rue de Bourbon;
FOUCAULT, libraire, rue des Noyers, n.° 37;
AUDOT, libraire, rue des Mathurins-Saint-Jacques, n.° 18;
POTEY, libraire, rue du Bac;
DELAUNAY, libraire, Palais-Royal, galerie de Bois.

A BAYEUX,

GROULT, libraire.

ET A BRUXELLES,

LE CHARLIER, libraire.

DE LA

CONNOISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME.

PAR JACQUES-BÉNIGNE BOSSUET,

ÉVÊQUE DE MEAUX.

ON Y A JOINT SA LETTRE AU PAPE INNOCENT XI,

SUR L'ÉDUCATION DU DAUPHIN.

A VERSAILLES,

DE L'IMPRIMERIE DE J. A. LEBEL,

IMPRIMEUR DU ROI.

1818.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

SEP 22 1931

147

AVERTISSEMENT

DE L'ÉDITEUR.

On a placé au commencement de ce volume la Lettre au pape Innocent XI sur l'éducation du Dauphin, lettre qu'on relit toujours avec une nouvelle admiration, dit M. le cardinal de Bausset. Elle fut écrite à la prière du Pape, qui témoigna à Bossuet le désir d'apprendre de lui-même la conduite qu'il avoit tenue en instruisant le fils d'un grand roi. Mais un trait particulier du caractère de Bossuet, c'est que, satisfait d'avoir obéi au vœu du pontife, il n'imagina seulement pas de donner aucune publicité à un écrit qui est un des plus beaux titres de sa gloire, et le plus magnifique plan de l'éducation d'un prince. Cette lettre ne fut connue qu'après sa mort, lorsque l'abbé Bossuet la publia en 1709, avec le célèbre ouvrage de son oncle, la *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*. Il crut devoir en faire hommage à l'élève même de Bossuet, au Dauphin, qui vivoit encore, et qui auroit pu démentir la fidélité du récit de son éducation, si son instituteur n'en avoit pas été l'historien exact et sincère. La lettre étant

en latin, Bossuet la traduisit en français pour Louis XIV.

A la suite est une courte Instruction adressée au Dauphin, *sur le défaut d'attention et d'application.* On en doit la connoissance à l'abbé d'Olivet qui la fit imprimer, en 1764, à la tête des *Pensées de Cicéron.* Cet abbé assure que la copie du français est toute parsemée de corrections de la main de Bossuet; et quant au latin, pour peu qu'on soit familiarisé avec sa manière d'écrire en cette langue, on ne pourra y méconnoître son style grave et nerveux.

Enfin, vient le traité DE LA CONNOISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME, un des ouvrages de Bossuet les moins connus, et un de ceux qui méritent le plus de l'être. Ce n'est point ici un théologien qui combat des erreurs ou qui établit des points de doctrine; c'est un philosophe qui parle à tous les hommes éclairés, de tous les siècles, de tous les pays, de toutes les religions; et il leur parle de tout ce qui doit le plus appeler l'attention et l'activité de l'esprit humain.

L'auteur, au §. VII de sa *Lettre à Innocent XI,* fait connoître le but qu'il s'est proposé en composant le traité *de la Connoissance de Dieu et de soi-même.* « Nous avons entrepris, dit-il, » d'exciter en nous, par la seule considération » de nous-mêmes, ce sentiment de la divinité » que la nature a mis dans nos ames en les for- » mant »; et on diroit qu'il a eu en vue les maté-

rialistes de nos jours, quand il ajoute : « de sorte » qu'il paroisse clairement que ceux qui ne veu- » lent point reconnoître ce qu'ils ont au-dessus » des bêtes, sont tout ensemble les plus aveugles, » les plus méchans et les plus impertinens de tous » les hommes ».

Dans ce traité, Bossuet semble avoir atteint et posé les bornes de l'entendement humain ; et semblable à ces voyageurs audacieux, qui, parvenus aux limites de la terre, se sont arrêtés à la vue d'un abîme sans bornes, il a vu et dit tout ce qu'il est donné aux hommes, voyageurs aussi sur la terre, de voir et d'entendre. Jamais aucun philosophe ancien et moderne n'a professé, sur ce digne sujet des méditations de l'homme, une doctrine plus simple dans son exposé, mieux démontrée dans ses preuves, plus satisfaisante dans ses résultats, plus consolante dans ses espérances.

Le seul défaut de cet ouvrage, est peut-être d'excéder les bornes de l'intelligence d'un enfant, à qui la nature n'avoit accordé ni une grande vivacité d'imagination, ni cette ardeur de s'instruire qui supplée quelquefois à des dispositions plus heureuses.

Ce traité parut pour la première fois en 1722, sous le titre d'*Introduction à la Philosophie, ou Traité de la Connoissance de Dieu et de soi-même.* On l'attribua alors à Fénélon, parce qu'il fut imprimé sur une copie trouvée parmi ses pa-

piers, et que Bossuet lui avoit confiée pour l'éducation du duc de Bourgogne. Mais on en publia en 1741 une édition plus exacte, conforme au manuscrit original. C'est celle qu'a suivie l'éditeur des *Œuvres de Bossuet* en 1745; et nous la reproduisons, en la purgeant toutefois d'un assez grand nombre de fautes qui la défiguroient.

On lira avec beaucoup d'intérêt l'analyse étendue, que M. le cardinal de Bausset a donnée de cet ouvrage, au livre IV de l'*Histoire de Bossuet*, n. XIII et suiv. Nous n'avons fait presque qu'emprunter ses paroles dans cet avertissement.

DE INSTITUTIONE

LUDOVICI DELPHINI,

LUDOVICI XIV FILII.

AD INNOCENTIUM XI,

PONTIFICEM MAXIMUM.

DE L'INSTRUCTION

DE MONSEIGNEUR

LE DAUPHIN,

FILS DE LOUIS XIV.

AU PAPE INNOCENT XI.

Nous avons souvent ouï dire au Roi, très-saint Père, que monseigneur le Dauphin étant le seul enfant qu'il eût, le seul appui d'une si auguste famille, et la seule espérance d'un si grand royaume, lui devoit être bien cher; mais qu'avec toute sa tendresse il ne lui souhaitoit la vie que pour faire des actions dignes de ses ancêtres et de la place qu'il devoit remplir; et qu'enfin il aimeroit mieux ne l'avoir pas, que de le voir fainéant et sans vertu.

C'est pourquoi, dès que Dieu lui eut donné ce prince, pour ne le pas abandonner à la mollesse, où tombe comme nécessairement un enfant qui n'entend parler que de jeux, et qu'on laisse trop long-temps languir parmi les caresses des femmes et les amusemens du premier âge, il résolut de le former de bonne heure au travail et à la vertu. Il voulut que dès sa plus tendre jeunesse, et pour ainsi dire dès le berceau, il apprît premièrement la crainte de Dieu, qui est l'appui de la vie humaine, et qui assure aux Rois mêmes leur puissance et leur majesté; et ensuite toutes les sciences convenables à un si grand Prince, c'est-à-dire celles qui peuvent servir au gouvernement, et à main-

DE INSTITUTIONE
LUDOVICI DELPHINI,
LUDOVICI XIV FILII.
AD INNOCENTIUM XI,
PONTIFICEM MAXIMUM.

Ludovicum Magnum, Beatissime Pater, sæpe dicentem audivimus, sibi quidem Delphinum, unicum pignus, tantæ familiæ regnique munimentum, meritò esse charissimum : cæterùm eâ lege suavissimo filio vitam imprecari, ut dignus majoribus tantoque imperio viveret; atque omnino eum nullum esse malle quàm desidem.

Quare, jam inde ab initio id in animo habuit, ut Princeps augustissimus, non socordiæ aut otio, non muliebribus blanditiis, non ludo aut nugis puerilibus, sed labori ac virtuti insuesceret; atque à teneris, ut aiunt, unguiculis, primùm timorem Dei quo vita humana nititur, quoque ipsis Regibus sua majestas et auctoritas constat : tum egregias omnes disciplinas artesque, quæ tantum decerent Principem, accuratè perdisceret; maximè quidem eas, quæ regendo ac firmando imperio essent; verùm et eas quæ quomodocumque ani-

tenir un royaume; et même celles qui peuvent, de quelque manière que ce soit, perfectionner l'esprit, donner de la politesse, attirer à un prince l'estime des hommes savans : en sorte que monseigneur le Dauphin pût servir d'exemple pour les mœurs, de modèle à la jeunesse, de protecteur aux gens d'esprit; et en un mot, se montrer digne fils d'un si grand Roi.

I. La règle sur les études donnée par le Roi.

La loi qu'il imposa aux études de ce Prince, fut de ne lui laisser passer aucun jour sans étudier. Il jugea qu'il y a bien de la différence entre demeurer tout le jour sans travailler, et prendre quelque divertissement pour relâcher l'esprit. Il faut qu'un enfant joue, et qu'il se réjouisse; cela l'excite : mais il ne faut pas l'abandonner de sorte au jeu et au plaisir, qu'on ne le rappelle chaque jour à des choses plus sérieuses, dont l'étude seroit languissante, si elle étoit trop interrompue. Comme toute la vie des princes est occupée, et qu'aucun de leurs jours n'est exempt de grands soins, il est bon de les exercer dès l'enfance à ce qu'il y a de plus sérieux, et de les y faire appliquer chaque jour pendant quelques heures; afin que leur esprit soit déjà rompu au travail, et tout accoutumé aux choses graves, lorsqu'on les met dans les affaires. Cela même fait une partie de cette douceur, qui sert tant à former les jeunes esprits : car la force de la coutume est douce, et l'on n'a plus besoin d'être averti de son devoir, depuis qu'elle commence à nous en avertir d'elle-même.

Ces raisons portèrent le Roi à destiner chaque jour certaines heures à l'étude, qu'il crut pourtant devoir être entremêlées de choses divertissantes; afin de tenir l'esprit de ce Prince dans une agréable disposition, et de ne lui point faire paroître l'étude sous un visage hideux et triste qui le rebutât. En quoi, certes, il ne s'est pas trompé : car en suivant cette méthode, il

mum perpolire, ornare vitam, homines litteratos conciliare Principi possent : ut ipse Delphinus, et morum exemplar ac flos juventutis, et præclarus ingeniorum fautor, et tanto demum parente dignus haberetur.

I. Lex à Rege posita, et studiorum ratio constituta.

Eam itaque legem studiis Principis fixit, ut nulla dies vacua efflueret : aliud enim cessare omnino; aliud oblectare ac relaxare animum : ac puerilem ætatem ludis jocisque excitandam, non tamen penitus permittendam, sed ad graviora studia quotidie revocandam, ne intermissa languescerent : negotiosissimam Principum vitam nullo die vacare ab ingentibus curis; pueritiam quoque ita exercendam, ut è singulis diebus aliquot horæ decerperentur rebus seriis addicendæ : sic, ipsis jam studiis ad gravitatem inflexum, atque assuefactum animum, negotiis tradi : id quoque pertinere ad eam lenitatem, quæ formandis ingeniis adhibenda esset; lenem enim esse vim consuetudinis, neque importuno monitore opus, ubi ultro ipsa monitoris officio fungeretur.

His rationibus adductus Rex prudentissimus, certas quotidie horas litterarum studiis assignavit: has quidem interdum aspersis jocis ad hilariorem habitum componendas, ne tristis et horrida doctrinæ facies puerum deterreret. Neque falsus animi fuit: sic nempe factum est, ut ipsâ consue-

est arrivé que le Prince, averti par la seule coutume, retournoit gaiement et comme en se jouant à ses exercices ordinaires, qui ne lui étoient en effet qu'un nouveau divertissement, pour peu qu'il y voulût appliquer son esprit.

Mais le principal de cette institution fut sans doute d'avoir donné pour gouverneur, à ce jeune prince, M. le duc de Montausier, illustre dans la guerre et dans les lettres, mais plus illustre encore par sa piété; et tel, en un mot, qu'il sembloit né pour élever le fils d'un héros. Depuis ce temps, le Prince a toujours été sous ses yeux, et comme dans ses mains; il n'a cessé de travailler à le former, toujours veillant à l'entour de lui, pour éloigner ceux qui eussent pu corrompre son innocence, ou par de mauvais exemples, ou même par des discours licencieux. Il l'exhortoit sans relâche à toutes les vertus, principalement à la piété : il lui en donnoit en lui-même un parfait modèle, pressant et poursuivant son ouvrage avec une attention et une constance invincible; et en un mot, il n'oublioit rien de ce qui pouvoit servir à donner au Prince toute la force de corps et d'esprit dont il a besoin. Nous tenons à gloire d'avoir toujours été parfaitement d'accord avec un homme si excellent en toute chose, que même en ce qui regarde les lettres, il nous a non-seulement aidés à exécuter nos desseins, mais il nous en a inspiré que nous avons suivis avec succès.

II. La religion.

L'étude de chaque jour commençoit soir et matin par les choses saintes : et le Prince, qui demeuroit découvert pendant que duroit cette leçon, les écoutoit avec beaucoup de respect.

Lorsque nous expliquions le Catéchisme, qu'il savoit par cœur, nous l'avertissions souvent, qu'outre les obligations communes de la vie chrétienne, il y

tudine admonitus, lætus et alacer, ac ludibundo similis, puer regius solita repeteret studia, aliud ludi genus si promptum animum adhiberet.

Sed caput institutionis fuit, Ducem Montauserium præfecisse, virum militari gloriâ necnon litterariâ clarum, pietatis verò laude clarissimum : unum omnium et naturâ et studio ad id factum, ut tanti herois filium viriliter educaret. Is igitur Principem nunquam ab oculis manibusque dimittere; assiduè fingere, à licentioribus quoque dictis puras aures tueri, pravisque ingeniis præstare inaccessas ; ad omnem virtutem, maximè ad Dei cultum, monitis accendere, exemplo præire, invictâ constantiâ opus urgere, iisdemque vestigiis semper insistere : nihil denique prætermittere, quo regius juvenis quàm valentissimo et corpore et animo esset. Quem nos virum ubique conjunctissimum habuisse gloriamur : atque optimis quibusque artibus præcellentem, in re quoque litterariâ et adjutorem nacti, et auctorem secuti sumus.

II. Religio.

Quotidiana studia, matutinis æquè ac pomeridianis horis, ab rerum divinarum doctrinâ semper incepta : quæ ad eam pertinerent, Princeps detecto capite summâ cum reverentiâ audiebat.

Cùm Catechismi doctrinam quam memoriâ teneret exponeremus, iterum atque iterum monebamus præter communes christianæ vitæ leges,

en avoit de particulières pour chaque profession, et que les Princes, comme les autres, avoient de certains devoirs propres, auxquels ils ne pouvoient manquer sans commettre de grandes fautes. Nous nous contentions alors de lui en montrer les plus essentiels selon sa portée; et nous réservions à un âge plus mûr, ce qui nous sembloit ou trop profond ou trop difficile pour un enfant.

Mais dès-lors, à force de répéter, nous fîmes que ces trois mots, piété, bonté, justice, demeurèrent dans sa mémoire avec toute la liaison qui est entre eux. Et pour lui faire voir que toute la vie chrétienne, et tous les devoirs des Rois étoient contenus dans ces trois mots, nous disions que celui qui étoit pieux envers Dieu, étoit bon aussi envers les hommes, que Dieu a créés à son image, et qu'il regarde comme ses enfans; ensuite nous remarquions, que qui vouloit du bien à tout le monde, rendoit à chacun ce qui lui appartenoit, empêchoit les méchans d'opprimer les gens de bien, punissoit les mauvaises actions, réprimoit les violences, pour entretenir la tranquillité publique. D'où nous tirions cette conséquence, qu'un bon prince étoit pieux, bienfaisant envers tous par son inclination, et jamais fâcheux à personne, s'il n'y étoit contraint par le crime et par la rebellion. C'est à ces principes que nous avons rapporté tous les préceptes que nous lui avons donnés depuis plus amplement : il a vu que tout venoit de cette source, que tout aboutissoit là, et que ses études n'avoient point d'autre objet que de le rendre capable de s'acquitter aisément de tous ces devoirs.

Il savoit dès-lors toutes les histoires de l'ancien et du nouveau Testament : il les récitoit souvent : nous lui faisions remarquer les grâces que Dieu avoit faites aux Princes pieux, et combien ses jugemens avoient

multa esse quæ singulis pro variâ rerum personarumque ratione incumberent : hinc sua Principibus propria et præcipua munera, quæ prætermittere sine gravi noxâ non possent. Horum summa capita tum delibavimus, alia graviora et reconditiora maturiori ætati consideranda, docebamus.

Sanè repetendo effecimus, ut hæc tria vocabula aptissimè inter se connexa hærerent memoriæ, pietas, bonitas, justitia : his vitam christianam, his regii imperii officia contineri. Hæc verò ita colligebamus, ut qui pius in Deum esset, idem erga homines ad Dei imaginem conditos, Deique filios, esset optimus; tum qui bene omnibus vellet, eum et sua cuique tribuere, et à bonis arcere sceleratorum injurias, et propter publicam pacem malefacta coercere, perversosque homines ac turbulentos in ordinem cogere. Principem ergo pium atque ideo bonum, omnibus benefacere, per sese nemini gravem, nisi scelere et contumaciâ provocatum.

Ad ea capita, quæ deinde copiosè tradidimus, præcepta retulimus : ab eo fonte manare, eò redire omnia : ideo Principem optimis disciplinis imbuendum, ut hæc promptè et facilè præstare possit.

Sacram historiam quæ utroque Testamento continetur, jam inde ab initio, et memoriter tenebat et sæpe memorabat : in eâ maximè, quæ in pios Principes Deus ultro contulerit ; quàm tre-

été terribles contre les impies, ou contre ceux qui avoient été rebelles à ses ordres.

Etant un peu plus avancé en âge, il a lu l'Evangile, les Actes des Apôtres, et les commencemens de l'Eglise. Il y apprenoit à aimer Jésus-Christ; à l'embrasser dans son enfance; à croître pour ainsi dire avec lui, en obéissant à ses parens, en se rendant agréable à Dieu et aux hommes, et en donnant chaque jour de nouveaux témoignages de sagesse. Après, il écoutoit ses prédications, il étoit ravi de ses miracles, il admiroit la bonté qui le portoit à faire du bien à tout le monde; il ne le quittoit pas mourant, afin d'obtenir la grâce de le suivre ressuscitant, et montant aux cieux. Dans les Actes, il apprenoit à aimer et à honorer l'Eglise, humble, patiente, que le monde n'a jamais laissée en repos, éprouvée par les supplices, toujours victorieuse. Il voyoit les Apôtres la gouvernant selon les ordres de Jésus-Christ, et la formant par leurs exemples plus encore que par leur parole; saint Pierre y exerçant l'autorité principale, et y tenant partout la première place; les Chrétiens soumis aux décrets des Apôtres, sans se mettre en peine de rien, dès qu'ils étoient rendus. Enfin nous lui faisions remarquer tout ce qui peut établir la foi, exciter l'espérance, et enflammer la charité. La lecture de l'Evangile nous servoit aussi à lui inspirer une dévotion particulière pour la sainte Vierge, qu'il voyoit s'intéresser pour les hommes, les recommander à son fils comme leur avocate; et leur montrer en même temps, que ce n'est qu'en obéissant à Jésus-Christ, qu'on en peut obtenir des grâces. Nous l'exhortions à penser souvent à la merveilleuse récompense qu'elle eut de sa chasteté et de son humilité, par le gage précieux qu'elle reçut du ciel, quand elle devint mère de Dieu, et qu'il se fit une si sainte alliance entre elle et le

menda judicia de impiis et contumacibus tulerit.

Paulò jam adultior legit Evangelium, Actusque Apostolorum, atque Ecclesiæ nascentis exordia. His Jesum Christum amare docebatur : puerum amplexari : cum ipso adolescere, parentibus obedientem, Deo hominibusque gratum, novaque in dies sapientiæ argumenta proferentem. Hinc audire prædicantem : admirari signa stupenda facientem : colere beneficum : hærere morienti, ut et resurgentem, et ad cœlos ascendentem sequi daretur. Tum Ecclesiam amore pariter et honore complecti : humilem, patientem, jam inde à primordio curis exercitam, probatam suppliciis ubique victricem. In eâ intueri, ex Christi placitis regentes Apostolos, ac verbo pariter et exemplo præeuntes : in omnibus auctorem ac præsidentem Petrum : plebem dicto audientem, nec post apostolica decreta quidquam inquirentem. Cætera denique, quæ et fundare fidem, et spem erigere, et charitatem inflammare queant : Mariam quoque colere, et impensè venerari, piam apud Christum hominum advocatam; quæ tamen doceat non nisi Christo obedientibus beneficia divina contingere : sæpe multumque cogitare, quanta castitatis et humilitatis præmia tulerit, suavissimo pignore è cœlis dato, Dei mater effecta, æternoque Parenti sanctè sociata. Hîc christianæ religionis pura et casta mysteria : virginem Christum, neque alteri quàm virgini dandum : colendam ergo in primis castitatem

Père éternel. Nous lui faisions observer en cet endroit, combien les mystères de la religion étoient purs, que Jésus-Christ devoit être vierge, qu'il ne pouvoit être donné qu'à une vierge de devenir sa mère : et qu'il s'ensuivoit de là que la chasteté devoit être le fondement de la dévotion envers Marie ; puisqu'elle devoit à cette vertu toute sa grandeur, et même toute sa fécondité.

Que si en lisant l'Evangile il paroissoit songer à autre chose, ou n'avoir pas toute l'attention et le respect que mérite cette lecture, nous lui ôtions aussitôt le livre, pour lui marquer qu'il ne le falloit lire qu'avec révérence. Le Prince, qui regardoit comme un châtiment d'être privé de cette lecture, apprenoit à lire saintement le peu qu'il lisoit, et à y penser beaucoup. Nous lui expliquions clairement et simplement les passages. Nous lui marquions les endroits qui servent à convaincre les hérétiques, et ceux qu'ils ont malicieusement détournés de leur véritable sens. Nous l'avertissions souvent, qu'il y avoit bien des choses en ce livre qui passoient son âge, et beaucoup même qui passoient l'esprit humain; qu'elles y étoient pour abattre l'orgueil des hommes et pour exercer leur foi; qu'il n'étoit pas permis en chose si haute de croire à son sens, mais qu'il falloit tout expliquer selon la tradition ancienne et les décrets de l'Eglise; que tous les novateurs se perdoient infailliblement; et que tous ceux qui s'écartoient de cette règle, n'avoient qu'une piété fausse et pleine de fard.

Après avoir lu plusieurs fois l'Evangile, nous avons lu les histoires du vieux Testament, et principalement celle des Rois : où nous remarquions, que c'est sur les Rois que Dieu exerce ses plus terribles vengeances; que plus le faîte des honneurs, où Dieu même les élève en leur donnant la souveraine puissance, est haut, plus leur sujétion devient grande à son égard; et qu'il

Mariæ cultoribus, ipsâ castitate ad summam dignitatem et fœcunditatem evectæ.

In legendo Evangelio si fortè evagaretur animus, aut debita reverentia tantisper excideret, librum amovere, sanctè illum nec nisi summâ veneratione lectitandum : id Princeps gravissimi supplicii loco ducere : hinc paulatim assuescere, ut attentè et sanctè pauca perlegeret, multa cogitaret. Nos planè et simpliciter explicare sententias ; quæ hæreticos convincerent, quæ ipsi improbè à vero detorsissent, suo loco notare : interim admonere, multa esse quæ ætatem, multa quæ humanum captum exsuperent : his superbiam frangi, his exerceri fidem : nec fas in re tantâ suo ingenio indulgere, sed omnia accipienda ex majorum sensu, Ecclesiæque decretis : novatoribus certam imminere perniciem : nec nisi fucatam falsamque pietatem, quæ ab eâ regulâ deflexisset.

Lectis relectisque Evangeliis, veteris Testamenti, ac Regum præsertim historiam aggressi sumus. In Regibus Deum severissimæ ultionis edere monimenta : quo enim excelsiore fastigio essent, summæ rerum Deo jubente præpositi, eo arctiore subjectione teneri, atque omnibus do-

se plaît à les faire servir d'exemple, du peu que peuvent les hommes, quand le secours d'en haut leur manque.

Quant aux Epîtres des Apôtres, nous en avons choisi les endroits qui servent à former les mœurs chrétiennes. Nous lui avons aussi fait voir, dans les Prophètes, avec quelle autorité et quelle majesté Dieu parle aux rois superbes : comment d'un souffle il dissipe les armées, renverse les empires, et réduit les vainqueurs au sort des vaincus, en les faisant périr comme eux. Lorsque nous trouvions dans l'Evangile les prophéties qui regardent Jésus-Christ, nous prenions soin de montrer au Prince, dans les Prophètes mêmes, les lieux d'où elles étoient tirées. Il admiroit ce rapport de l'ancien et du nouveau Testament : l'accomplissement de ces prophéties nous servoit de preuve certaine pour établir ce qui regarde le siècle à venir. Nous montrions que Dieu, toujours véritable, qui avoit accompli à nos yeux tant de grandes choses prédites de si loin, n'accompliroit pas moins fidèlement tout ce qu'il nous faisoit encore attendre : de sorte qu'il n'y avoit rien de plus assuré que les biens qu'il nous promettoit, et les maux dont il nous menaçoit après cette vie. A cette lecture nous avons souvent mêlé les Vies des Saints, les Actes les plus illustres des martyrs, et l'Histoire religieuse, afin de divertir le Prince en l'instruisant. Voilà ce qui regarde la religion.

III. La grammaire, les auteurs latins, et la géographie.

Nous ne nous arrêterons pas à parler de l'étude de la grammaire. Notre principal soin a été de lui faire connoître premièrement la propriété, et ensuite l'élégance de la langue latine et de la française. Pour adoucir l'ennui de cette étude, nous lui en faisions voir l'utilité ; et autant que son âge le permettoit, nous joignions à l'étude des mots la connoissance des choses.

cumento esse, quàm fragiles, imò nullæ, humanæ vires essent, nisi divino præsidio niterentur.

Ex Apostolicis Epistolis, certa capita selegimus quæ mores christianos informarent. Quin ex Prophetis quoque quædam delibavimus; quâ auctoritate, quâ majestate, superbos Reges compellaret Deus: quàm ipso spiritu immensos difflaret evercitus, imperia everteret, victos victoresque pari æquaret excidio. Quæ Christum prædicerent vaticinia Prophetarum, ubi in Evangeliis occurrebant, ea in ipso fonte quæsita demonstrabamus. Hæc admirari Princeps: nos admonere, quàm nova cum antiquis aptè cohærerent, neque unquam vanas pollicitationes Dei aut minas futuras, firmaque omnino esse, quæ venturo sæculo assignarit; verax ubique Deus, futurorum ex antè actis approbatâ fide. His sæpe inspersimus vitas Patrum, splendidiora Martyrum acta, religiosam Historiam, quæ et erudirent pariter et oblectarent. Atque hæc de religione.

III. Grammatica, auctores latini, geographia.

Grammatica studia enarrare quid attinet? Id quidem maximè curavimus, ut latini pariter patriique sermonis proprietatem primùm, tum etiam elegantiam nosset. Hujus disciplinæ tædia temperavimus demonstratâ utilitate, rerumque ac verborum, quoad ferebat ætas, cognitione conjunctâ.

Par ce moyen il est arrivé que tout jeune il entendoit fort aisément les meilleurs auteurs latins : il en cherchoit même les sens les plus cachés; et à peine y hésitoit-il, dès qu'il y vouloit un peu penser. Il apprenoit par cœur les plus agréables et les plus utiles endroits de ces auteurs, et surtout des poètes : il les récitoit souvent; et dans les occasions il les appliquoit à propos aux sujets qui se présentoient.

En lisant ces auteurs, nous ne nous sommes jamais écartés de notre principal dessein, qui étoit de faire servir toutes ses études à lui acquérir tout ensemble, la piété, la connoissance des mœurs, et celle de la politique. Nous lui faisions connoître, par les mystères abominables des Gentils, et par les fables de leur théologie, les profondes ténèbres où les hommes demeuroient plongés en suivant leurs propres lumières. Il voyoit que les nations les plus polies, et les plus habiles en tout ce qui regarde la vie civile, comme les Egyptiens, les Grecs et les Romains, étoient dans une si profonde ignorance des choses divines, qu'ils adoroient les plus monstrueuses créatures de la nature; et qu'elles ne se sont retirées de cet abîme, que depuis que Jésus-Christ a commencé de les conduire. D'où il lui étoit aisé de conclure que la véritable religion étoit un don de la grâce. Nous lui faisions aussi remarquer que les Gentils, bien qu'ils se trompassent dans la leur, avoient néanmoins un profond respect pour les choses qu'ils estimoient sacrées; persuadés qu'ils étoient que la religion étoit le soutien des Etats. Les exemples de modération et de justice que nous trouvions dans leurs histoires, nous servoient à confondre tout Chrétien qui n'auroit pas le courage de pratiquer la vertu, après que Dieu même nous l'a apprise. Au reste, nous faisions le plus souvent ces observations, non comme des leçons, mais comme

His

His perfectum est, ut vel puer, optimos latinitatis auctores promptè intelligeret, arcanos etiam sensus rimaretur, vixque hæreret unquam ubi animum intendisset: ex iis, præsertim ex poetis, jucundissima quæque et utilissima memoriæ commendata persæpe recitaret, atque occasione datâ, rebus ipsis quæ inciderent, aptè accommodaret.

In his verò auctoribus perlegendis nunquam ab instituto nostro discessimus, quo pietatem simul morumque doctrinam, ac civilem prudentiam traderemus. Gentilis theologiæ religionisque fabulas, et infanda mysteria, documento esse quàm altâ caligine per sese homines mersi degerent: politissimas quasque gentes, ac civilis sapientiæ consultissimas, Egyptios, Græcos, Romanos, easdem in summâ rerum divinarum ignoratione versatas, absurdissima portenta coluisse; neque ex his unquam nisi Christo duce emersisse: hinc veram religionem, divinæ gratiæ totam esse tribuendam.

Neque cò secius gentiles purè sanctèque quoad res sineret, sua sacra habuisse ratos, his maximè stare rempublicam: multa quoque morum, multa justitiæ exempla præbuisse, quibus premi Christianos, si nec à Deo docti virtutem retinuissent. Hæc quidem plerumque non præcipientium specie, sed familiariter monebamus, quæ semel animo hausta, sæpe ipse Delphinus sponte memorabat: meminimusque, laudato Alexandro, qui adversùs Persas communem Græciæ causam tanto animo suscepisset, ultro adver-

des entretiens familiers; et cela les faisoit entrer plus agréablement dans son esprit : de sorte qu'il faisoit souvent de lui-même de semblables réflexions. Et je me souviens qu'ayant un jour loué Alexandre, d'avoir entrepris avec tant de courage la défense de toute la Grèce contre les Perses; le Prince ne manqua pas de remarquer qu'il seroit bien plus glorieux à un prince chrétien de repousser et d'abattre l'ennemi commun de la Chrétienté, qui la menace et la presse de toutes parts.

Nous n'avons pas jugé à propos de lui faire lire les ouvrages des auteurs par parcelles; c'est-à-dire, de prendre un livre de l'Enéide par exemple, ou de César, séparé des autres. Nous lui avons fait lire chaque ouvrage entier, de suite, et comme tout d'une haleine; afin qu'il s'accoutumât peu à peu, non à considérer chaque chose en particulier, mais à découvrir tout d'une vue le but principal d'un ouvrage, et l'enchaînement de toutes ses parties : étant certain que chaque endroit ne s'entend jamais clairement, et ne paroît avec toute sa beauté, qu'à celui qui a regardé tout l'ouvrage comme on regarde un édifice, et en a pris tout le dessein et toute l'idée.

Entre les poètes, ceux qui ont plu davantage à monseigneur le Dauphin, sont Virgile et Térence; et entre les historiens, ç'a été Saluste et César. Il admiroit le dernier, comme un excellent maître pour faire des grandes choses, et pour les écrire. Il le regardoit comme un homme de qui il falloit apprendre à faire la guerre. Nous suivions ce grand capitaine dans toutes ses marches, nous lui voyions faire ses campemens, mettre ses troupes en bataille, former et exécuter ses desseins; louer et châtier à propos les soldats, les exercer au travail, leur élever le cœur par l'espérance, les tenir toujours en haleine; conduire une puissante armée sans endommager le pays; retenir

tisse, quàm longè esset gloriosius Principi christiano, communem Christianitatis hostem, ipsius jam cervicibus imminentem, propulsare ac debellare.

Æquum autem duximus, auctorum opera non minutatim incisa, hoc est non unum aut alterum, Æneidos puta aut Cæsaris librum, à reliquis avulsum et abruptum, sed integrum opus continenter, et quasi uno spiritu legere : ut Princeps paùlatim assuesceret, non singula quæque, sed ipsam rerum seriem atque operis summam intueri : cùm nec singulis sua lux aut pulchritudo constet, nisi universi operis, velut ædificii, rationem atque ideam animo informaris.

In poetis, Virgilio maximè ac Terentio est delectatus : in historicis, Sallustio ac Cæsare. Hunc verò egregium et scribendi et agendi magistrum vehementer admirari : belli administrandi ducem adhibere : nos cum summo Imperatore iter agere, castra designare, aciem instruere, inire atque expedire consilia, laudare, coercere militem, opere exercere, spe erigere, promptum et alacrem habere, fortem et abstinentem exercitum agere; hunc disciplinâ, socios fide ac tutelâ in officio retinere; locis atque hos-

dans le devoir ses troupes par la discipline, et ses alliés par la foi et la protection; changer sa manière selon les lieux où il faisoit la guerre, et selon les ennemis qu'il avoit en tête; aller quelquefois lentement, mais user le plus souvent d'une si grande diligence, que l'ennemi, surpris et serré de près, n'ait ni le temps de délibérer ni celui de fuir; pardonner aux vaincus, abattre les rebelles; gouverner avec adresse les peuples subjugués, et leur faire ainsi trouver sa victoire douce pour la mieux assurer.

On ne peut dire combien il s'est diverti agréablement et utilement dans Térence, et combien de vives images de la vie humaine lui ont passé devant les yeux en le lisant. Il a vu les trompeuses amorces de la volupté et des femmes; les aveugles emportemens d'une jeunesse, que la flatterie et les intrigues d'un valet ont engagé dans un pas difficile et glissant; qui ne sait que devenir, que l'amour tourmente, qui ne sort de peine que par une espèce de miracle, et qui ne trouve le repos qu'en retournant à son devoir. Là le Prince remarquoit les mœurs et le caractère de chaque âge et de chaque passion exprimé par cet admirable ouvrier, avec tous les traits convenables à chaque personnage, des sentimens naturels, et enfin avec cette grâce et cette bienséance que demandent ces sortes d'ouvrages. Nous ne pardonnions pourtant rien à ce poète si divertissant, et nous reprenions les endroits où il a écrit trop licencieusement. Mais en même temps nous nous étonnions que plusieurs de nos auteurs eussent écrit pour le théâtre avec beaucoup moins de retenue; et condamnions une façon d'écrire si déshonnête, comme pernicieuse aux bonnes mœurs.

Il faudroit faire un gros volume, pour rapporter toutes les remarques que nous avons faites sur chaque auteur, et principalement sur Cicéron, que nous avons admiré dans ses discours de philosophie, dans ses

tibus universam belli accommodare rationem, cunctari interdum, urgere sæpius, ipsâque celeritate non consilia hostibus, non fugam relinquere; victis parcere, comprimere rebellantes, debellatas gentes æquitate ac prudentiâ componere: his lenire simul et confirmare victoriam.

Quid memorem, ut in Terentio suaviter atque utiliter luserit: quantaque se hîc rerum humanarum exempla præbuerint, intuenti fallaces voluptatum ac muliercularum illecebras, adolescentulorum impotentes et cæcos impetus; lubricam ætatem servorum ministeriis atque adulatione per devia præcipitatam, tum suis exagitatam erroribus, atque amoribus cruciatam, nec nisi miraculo expeditam, vix tandem conquiescentem ubi ad officium redierit. Hîc morum, hîc ætatum, hîc cupiditatum naturam à summo artifice expressam; ad hæc personarum formam ac lineamenta, verosque sermones, denique venustum illud ac decens, quo artis opera commendetur. Neque interim jucundissimo poetæ, si quæ licentiùs scripserit, parcimus: sed è nostris plurimos intemperantiùs quoque lusisse, mirati, horum lasciviam exitiosam moribus, severis imperiis coercemus.

In immensum creverit opus, si exponere aggredimur quæ in quoque auctore notata, præsertim in Cicerone, quem jocantem, philosophantem, perorantem audivimus.

oraisons, et même lorsqu'il railloit librement et agréablement avec ses amis.

Parmi tout cela, nous voyions la Géographie en jouant et comme en faisant voyage : tantôt en suivant le courant des fleuves, tantôt rasant les côtes de la mer, et allant terre à terre ; puis tout d'un coup cinglant en haute mer, nous traversions dans les terres, nous voyions les ports et les villes, non en les courant comme feroient des voyageurs sans curiosité, mais examinant tout, recherchant les mœurs, surtout celles de la France, et nous arrêtant dans les plus fameuses villes pour connoître les humeurs opposées de tant de divers peuples qui composent cette nation belliqueuse et remuante : ce qui, joint à la vaste étendue d'un royaume si peuplé, faisoit voir qu'il ne pouvoit être conduit qu'avec une profonde sagesse.

IV. L'histoire. Celle de France composée par monseigneur le Dauphin, en latin et en français.

Enfin nous lui avons enseigné l'Histoire. Et comme c'est la maîtresse de la vie humaine et de la politique, nous l'avons fait avec une grande exactitude : mais nous avons principalement eu soin de lui apprendre celle de la France, qui est la sienne. Nous ne lui avons pas néanmoins donné la peine de feuilleter les livres ; et à la réserve de quelques auteurs de la nation, comme Philippes de Commines et du Bellay, dont nous lui avons fait lire les plus beaux endroits ; nous avons été nous-mêmes dans les sources, et nous avons tiré des auteurs les plus approuvés, ce qui pouvoit le plus servir à lui faire comprendre la suite des affaires. Nous en récitions de vive voix autant qu'il en pouvoit facilement retenir : nous le lui faisions répéter ; il l'écrivoit en français, et puis il le mettoit en latin : cela lui servoit de thême, et nous corrigions aussi soigneusement son français que son latin. Le samedi il relisoit tout d'une suite ce qu'il avoit composé durant la semaine ; et l'ouvrage croissant, nous l'avons

Geographiam interea ludendo, et quasi peregrinando transgessimus : nunc secundo delapsi flumine, nunc oras maritimas legentes, mox in altum pelagus invecti aut mediterranea penetrantes, urbes ac portus, non tamen festinatis itineribus neque incuriosi hospites peragramus; sed omnia lustramus, mores inquirimus, maximè in Galliâ; diversissimos populos, bellicosissimam gentem, sæpe et mobilem, populosissimas urbes; tantam imperii molem summâ arte regendam et continendam.

IV. Historia, maximè Francica : eaque à Principe latino et vernaculo sermone conscripta.

Porrò historiam, humanæ vitæ magistram, ac civilis prudentiæ ducem, summâ diligentiâ tradidimus : sed præcipuam in eo operam collocavimus, ut Francicam maximè, hoc est suam, teneret. Nec libros tamen operosè evolvendos puero dedimus : (quanquam et nonnulla ex vernaculis auctoribus, Comineo præsertim ac Bellæo, legenda decerpsimus :) sed nos ipsi, ex fontibus ac probatissimis quibusque scriptoribus ea selegimus, quæ ad rerum seriem animo complectendam maximè pertinerent. Ea nos Principi vivâ voce narrare, quantum ipse memoriâ facilè retineret; mox eadem recitanda reposcere : is postea gallico sermone pauca conscribere, mox in latinum vertere; id thematis loco esse; nos utraque pari diligentiâ emendare : ultimo hebdomadis die, quæ per totam scripta essent, uno tenore rele-

divisé par livres, que nous lui faisions relire très-souvent.

L'assiduité avec laquelle il a continué ce travail l'a mené jusqu'aux derniers règnes : si bien que nous avons presque toute notre histoire en latin et en français, du style et de la main de ce Prince. Depuis quelque temps, comme nous avons vu qu'il savoit assez de latin, nous l'avons fait cesser d'écrire l'Histoire en cette langue. Nous la continuons en français avec le même soin; et nous l'avons disposée de sorte qu'elle s'étendît à proportion que l'esprit du Prince s'ouvroit, et que nous voyions son jugement se former; en récitant fort en abrégé ce qui regarde les premiers temps, et beaucoup plus exactement ce qui s'approche des nôtres. Nous ne descendons pas néanmoins dans un trop grand détail des petites choses, et nous ne nous amusons pas à rechercher celles qui ne sont que de curiosité : mais nous remarquons les mœurs de la nation bonnes et mauvaises : les coutumes anciennes, les lois fondamentales : les grands changemens et leurs causes : le secret des conseils : les événemens inespérés, pour y accoutumer l'esprit et le préparer à tout : les fautes des rois et les calamités qui les ont suivies : la foi qu'ils ont conservée pendant ce grand espace de temps qui s'est passé depuis Clovis jusqu'à nous : cette constance à défendre la religion catholique, et tout ensemble le profond respect qu'ils ont toujours eu pour le saint Siége, dont ils ont tenu à gloire d'être les enfans les plus soumis. Que ç'a été cet attachement inviolable à la religion et à l'Eglise, qui a fait subsister le royaume depuis tant de siècles. Ce qu'il nous étoit aisé de faire voir par les épouvantables mouvemens que l'hérésie a causés dans tout le corps de l'Etat, en affoiblissant la puissance et la majesté royale, et en réduisant presque à la dernière extrémité un royaume si florissant : sans qu'il

gere : in libros dividere, libros ipsos iterum iterumque revolvere.

Hinc assiduitate scribendi factum est, ut historia nostra Principis manu styloque gallicè simul et latinè confecta, ad postrema jam regna devenerit : et latina quidem, ex quo ea lingua satis Principi nota, omisimus : reliquam historiam gallicè eodem studio persequimur. Sic autem egimus, ut cum Principis judicio, nostra quoque historia cresceret : ac tempora quidem antiqua strictiùs, nostris proxima explicatiùs traderemus : non tamen minuta quæque et curiosa sectati, sed mores gentis bonos pravosque, majorum instituta, legesque præcipuas : rerum conversiones, earumque causas : arcana consiliorum, inopinatos eventus, quibus animus assuefaciendus esset, atque ad omnia componendus : Regum errata ac secutas calamitates : ipsorum jam inde à Clodoveo per tanta spatia temporum inconcussam fidem, atque in tuendâ catholicâ religione constantiam : huic conjunctam Sedis apostolicæ observantiam singularem, eâ enim maximè gloriatos : hinc regnum ipsum à tot sæculis firmum constitisse : postquam subortæ hæreses, ubique turbidos insanosque motus, imminutam Regum majestatem, ac florentissimum imperium tantùm non accisum, nec pristinas vires nisi perculsâ demum fractâque hæresi recepisse.

ait pu reprendre sa première force, qu'en abattant l'hérésie.

Mais afin que le Prince apprît de l'Histoire la manière de conduire les affaires; nous avons coutume, dans les endroits où elles paroissent en péril, d'en exposer l'état, et d'en examiner toutes les circonstances, pour délibérer, comme on feroit dans un conseil, de ce qu'il y auroit à faire en ces occasions : nous lui demandons son avis; et quand il s'est expliqué, nous poursuivons le récit pour lui apprendre les événemens. Nous marquons les fautes, nous louons ce qui a été bien fait : et conduits par l'expérience, nous établissons la manière de former les desseins et de les exécuter.

V. Saint Louis modèle d'un roi parfait.

Au reste, si nous prenons de toute l'histoire de nos Rois des exemples pour la vie et pour les mœurs; nous ne proposons que le seul saint Louis, comme le modèle d'un roi parfait. Personne ne lui conteste la gloire de la sainteté : mais après l'avoir fait paroître vaillant, ferme, juste, magnifique, grand dans la paix et dans la guerre, nous montrons, en découvrant les motifs de ses actions et de ses desseins, qu'il a été très-habile dans le gouvernement des affaires. C'est de lui que nous tirons la plus grande gloire de l'auguste maison de France, dont le principal honneur est de trouver tout ensemble dans celui à qui elle doit son origine, un parfait modèle pour les mœurs, un excellent maître pour leur apprendre à régner, et un intercesseur assuré auprès de Dieu.

VI. L'exemple du Roi.

Après saint Louis, nous lui proposons les actions de Louis le Grand, et cette histoire vivante qui se passe à nos yeux : l'Etat affermi par de bonnes lois, les finances bien ordonnées, toutes les fraudes qu'on y faisoit découvertes, la discipline militaire établie avec autant de prudence que d'autorité : ces magasins, ces nouveaux moyens d'assiéger les places et de conduire

Ut autem Principi, ex ipsâ historiâ, rerum agendarum constaret ratio; in iis exponendis, periculorum statu constituto, velut initâ deliberatione, solemus omnia momenta perpendere, ab eoque exquirere quid deinde decerneret; tum eventus exsequimur, peccata notamus; rectè facta laudamus: atque experientiâ duce, certam consiliorum capiendorum expediendorumque rationem stabilimus.

V. S. Ludovicus exemplar Principis.

Cæterùm, cùm ex universâ Regum nostrorum historiâ, vitæ, morumque exempla sumamus; tum sanctum Ludovicum unum proponimus, absolutissimi Regis exemplar. Eum non modò sanctitatis gloriâ, quod nemo nescit, sed laude etiam militari, fortitudine, constantiâ, æquitate, magnificentiâ, civili prudentiâ præstitisse, retectis gestorum consiliorumque fontibus, demonstramus. Hinc gloriam Francicæ domûs, atque id augustissimæ familiæ summo decori extitisse: quòd, quo auctore prognata sit, eo, exemplo morum, regiarumque artium magistro, ac certissimo apud Deum deprecatore uteretur.

VI. Regis exemplum.

Secundùm eum, res Ludovici Magni, vivamque eam quam oculis intuemur historiam: rempublicam optimis legibus constitutam: ærarii rationes ordinatas: revelata fraudium latibula: militarem disciplinam pari prudentiâ atque auctoritate firmatam: annonæ comparandæ, obsi-

les armées en toute saison ; le courage invincible des chefs et des soldats, l'impétuosité naturelle de la nation soutenue d'une fermeté et d'une constance extraordinaire ; cette ferme croyance qu'ont tous les Français, que rien ne leur est impossible sous un si grand Roi : et enfin le Roi même qui vaut tout seul une grande armée : la force, la suite, le secret impénétrable de ses conseils, et ces ressorts cachés dont l'artifice ne se découvre que par les effets qui surprennent toujours : les ennemis confus et dans l'épouvante; les alliés fidèlement défendus ; la paix donnée à l'Europe à des conditions équitables après une victoire assurée : enfin cet incroyable attachement à défendre la religion, cette envie de l'accroître, et ces efforts continuels de parvenir à tout ce qu'il y a de plus grand et de meilleur. Voilà ce que nous remarquons dans le père, et ce que nous recommandons au fils d'imiter de tout son pouvoir.

VII. La Philosophie. Traité *de la Connoissance de Dieu et de soi-même.*

Pour les choses qui regardent la Philosophie, nous les avons distribuées de sorte, que celles qui sont hors de doute, et utiles à la vie, lui puissent être montrées sérieusement, et dans toute la certitude de leurs principes. Pour celles qui ne sont que d'opinion, et dont on dispute; nous nous sommes contentés de les lui rapporter historiquement, jugeant qu'il étoit de sa dignité d'écouter les deux parties, et d'en protéger également les défenseurs, sans entrer dans leurs querelles ; parce que celui qui est né pour le commandement, doit apprendre à juger, et non à disputer.

Mais après avoir considéré que la Philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même, pour s'élever ensuite comme par un degré sûr jusqu'à Dieu ; nous avons commencé par-là, comme par la recherche la plus aisée, aussi bien que la plus solide et la plus utile qu'on se puisse proposer. Car ici, pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a besoin d'étu-

dendarum urbium, regendorum exercituum, novas artes : invictos ducum ac militum animos; nec tantùm impetum, sed robur atque constantiam, gentique infixum, sub tanto Rege omnia pervincenda : Regem ipsum magni instar exercitûs : hinc consiliorum vim et cohærentiam, atque occulta molimina, non nisi stupendis rerum eventibus eruptura : elusos hostes ac territos : socios summâ fide constantiâque defensos : partâ jam tutâque victoriâ, æquis conditionibus datam pacem : denique, incredibile studium tuendæ atque amplificandæ religionis, et parentis maximi ad optima quæque capessenda conatus, obsequentissimo filio commendamus.

VII. Philosophia quo consilio tradita. Tractatus *de Cognitione Dei, et sui.*

Philosophica ita distribuimus, ut quæ fixa essent, vitæque humanæ utilia, seriò certisque rationibus firmata traderemus, quæ opinionibus dissensionibusque jactata, historicè referremus : æquum ac benevolum utrique parti Principem præstituri, ac formaturi regendis rebus, natum, non ad litigandum, sed ad judicandum.

Cùm autem intelligeremus, eo philosophiam maximè contineri, ut animum primùm ad sese revocatum, hinc quasi firmato gradu, ad Deum erigeret; ab eo initio exorsi sumus. Eam enim veram esse philosophiam, maximeque parabilem, quâ scilicet homo ipse, non lectione librorum,

dier autre chose que lui-même; et sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences, en remarquant seulement ce qu'il trouve en lui, il reconnoît par-là l'auteur de son être. Aussi avions-nous dès les premières années jeté les semences d'une si belle et si utile philosophie : et nous avions employé toute sorte de moyens pour faire que le prince sût dès-lors discerner l'esprit d'avec le corps, c'est-à-dire, cette partie qui commande en nous, de celle qui obéit; afin que l'ame commandant au corps, lui représentât Dieu commandant au monde entier, et à l'ame même. Mais lorsque, le voyant plus avancé en âge, nous avons cru qu'il étoit temps de lui enseigner méthodiquement la Philosophie, nous en avons formé le plan sur ce précepte de l'Evangile : *Considérez-vous attentivement vous-mêmes* (1); et sur cette parole de David : *O Seigneur, j'ai tiré de moi une merveilleuse connoissance de ce que vous êtes* (2). Appuyés sur ces deux passages, nous avons fait un Traité *de la Connoissance de Dieu et de soi-même;* où nous expliquons la structure du corps et la nature de l'esprit, par les choses que chacun expérimente en soi; et faisons voir qu'un homme qui sait se rendre présent à lui-même, trouve Dieu plus présent que tout autre chose; puisque sans lui il n'auroit ni mouvement, ni esprit, ni vie, ni raison : selon cette parole vraiment philosophique de l'Apôtre prêchant à Athènes, c'est-à-dire, dans le lieu où la Philosophie étoit comme dans son fort : *Il n'est pas loin de chacun de nous; puisque c'est en lui que nous vivons, que nous sommes mus, et que nous sommes* (3); et encore : *puisqu'il nous donne à tous la vie, la respiration, et toutes choses* (4). A l'exemple de saint Paul, qui se

(1) *Luc.* XXI. 34. — (2) *Ps.* CXXXVIII. 6. — (3) *Act.* XVII. 27, 28. — (4) *Ibid.* 25.

ac philosophorum placitis operosè collectis, aut experimentis longè conquisitis, sed ipsâ suî experientiâ nixus, ad auctorem suum se deinde converteret. Hujus pulcherrimæ utilissimæque philosophiæ jam inde à primis annis semina jecimus; omnique industriâ enisi sumus, uti puer quàm maximè animum à corpore secerneret, hoc est eam partem quæ imperaret, ab eâ quæ serviret: tum, sub mentis corpori imperantis imagine, Deum orbi universo, ipsique adeo menti, imperantem agnosceret. Adultiore verò ætate, cùm tempus admoneret jam viâ ac ratione tradendam esse philosophiam, memores Dominici præcepti: *Attendite vobis* (1), Davidicæque sententiæ: *Mirabilis facta est scientia tua ex me* (2); tractatum instituimus *de Cognitione Dei et suî*: quo structuram corporis, animique naturam, ex his maximè quæ in se quisque experitur, exponimus: idque omnino agimus, ut cùm homo sibi sit præsentissimus, tum sibi in omnibus præsentissimum contempletur Deum, sine quo illi nec motus, nec spiritus, nec vita, nec ratio constet; juxta illam sententiam maximè philosophicam Apostoli Athenis, hoc est, in ipsâ philosophiæ arce disputantis: *Non longe est ab unoquoque nostrûm; in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus* (3); et iterum: *Cùm ipse det omnibus vitam, et inspirationem, et omnia* (4). Quæ cùm Apostolus ut philosophiæ nota assumat ad ulteriora animos provecturus, nos illum à naturâ

(1) *Luc.* XXI. 34. — (2) *Ps.* CXXXVIII. 6. — (3) *Act.* XVII. 27, 28. — (4) *Ibid.* 25.

sert de cette vérité comme connue aux philosophes, pour les mener plus loin; nous avons entrepris d'exciter en nous par la seule considération de nous-mêmes ce sentiment de la Divinité, que la nature a mis dans nos ames en les formant : de sorte qu'il paroisse clairement, que ceux qui ne veulent point reconnoître ce qu'ils ont au-dessus des bêtes, sont tout ensemble les plus aveugles, les plus méchans, et les plus impertinens de tous les hommes.

VIII. La logique, la rhétorique et la morale.

De là nous avons passé à la Logique et à la Morale, pour cultiver ces deux principales parties que nous avions remarquées en notre esprit; c'est-à-dire, la faculté d'entendre, et celle de vouloir. Pour la Logique, nous l'avons tirée de Platon et d'Aristote, non pour la faire servir à de vaines disputes de mots, mais pour former le jugement par un raisonnement solide; nous arrêtant principalement à cette partie qui sert à trouver les argumens probables, parce que ce sont ceux que l'on emploie dans les affaires. Nous avons expliqué comment il les faut lier les uns aux autres; de sorte que tout foibles qu'ils sont chacun à part, ils deviennent invincibles par cette liaison. De cette source nous avons tiré la Rhétorique, pour donner aux argumens nus, que la Dialectique avoit assemblés, comme des os et des nerfs, de la chair, de l'esprit et du mouvement. Ainsi nous n'en avons pas fait une discoureuse, dont les paroles n'ont que du son : nous ne l'avons pas faite enflée et vide de choses, mais saine et vigoureuse : nous ne l'avons point fardée; mais nous lui avons donné un teint naturel et une vive couleur; en sorte qu'elle n'eût d'éclat que celui qui sort de la vérité même. Pour cela nous avons tiré d'Aristote, de Cicéron, de Quintilien et des autres, les meilleurs préceptes; mais nous nous sommes beaucoup plus servis d'exemples que de préceptes, et nous avions coutume, en lisant les discours qui nous émou-

humanis

humanis ingeneratum mentibus divinitatis sensum, ex ipsâ nostrî cognitione eliciendum excitandumque suscepimus : certisque argumentis effecimus, ut qui se belluis nihil præstare vellent, mortalium omnium vanissimi pariter ac turpissimi, necnon nequissimi judicarentur.

VIII. Logica : Rhetorica : Ethica.

Quid plura? hinc Dialecticam, moralemque Philosophiam adornavimus, excolendis animi, quas in nobis experiebamur, sublimioribus partibus, intelligendi nimirum ac volendi facultate. Ac Dialecticam quidem, ex Platone et Aristotele, non ad umbratilem verborum pugnam, sed ad judicium ratione formandum : eam maximè partem oratione complexi, quæ topica argumenta rebus gerendis apta componeret, eaque per sese invalida, alia aliis nectendo firmaret. Quo demum ex fonte Rhetoricam exsurgere jussimus, quæ nudis argumentis, quasi ossibus nervisque, à Dialecticâ compactis, et carnem et spiritum et motum inderet : eamque adeo non stridulam et canoram, non timidam et evanidam, sed sanam vigentemque fecimus; neque fuco depinximus, sed verum colorem nitoremque dedimus, ex ipsâ veritate efflorescentem. Eò sanè selecta Aristotelis, Ciceronis, Quintiliani, aliorumque præcepta contulimus; sed exemplis magis quàm præceptis egimus : solebamusque orationes quæ maximè afficerent, percellerentque animum, sublatis figuris, ornamentisque verborum, quasi detractâ cute, ad illam, quam modò diximus,

voient le plus, d'en ôter les figures et les autres ornemens de paroles, qui en sont comme la chair et la peau; de sorte que n'y laissant que cet assemblage d'os et de nerfs dont nous venons de parler, c'est-à-dire les seuls argumens, il étoit aisé de voir ce que la Logique faisoit dans ces ouvrages, et ce que la Rhétorique y ajoutoit.

Pour la doctrine des mœurs, nous avons cru qu'elle ne se devoit pas tirer d'une autre source que de l'Ecriture, et des maximes de l'Evangile; et qu'il ne falloit pas, quand on peut puiser au milieu d'un fleuve, aller chercher des ruisseaux bourbeux. Nous n'avons pas néanmoins laissé d'expliquer la Morale d'Aristote : à quoi nous avons ajouté cette doctrine admirable de Socrate, vraiment sublime pour son temps, qui peut servir à donner de la foi aux incrédules, et à faire rougir les plus endurcis. Nous marquions en même temps ce que la Philosophie chrétienne y condamnoit; ce qu'elle y ajoutoit; ce qu'elle y approuvoit : avec quelle autorité elle en confirmoit les dogmes véritables, et combien elle s'élevoit au-dessus : en sorte qu'on fût obligé d'avouer que la Philosophie, toute grave qu'elle paroît, comparée à la sagesse de l'Evangile, n'étoit qu'une pure enfance.

IX. Les principes de la jurisprudence.

Nous avons cru qu'il seroit bon de donner au Prince quelque teinture des lois romaines; en lui faisant voir par exemple, ce que c'est que le Droit, de combien de sortes il y en avoit, la condition des personnes, la division des choses; ce que c'est que les contrats, les testamens, les successions, la puissance des magistrats, l'autorité des jugemens, et les autres principes de la vie civile.

X. Les autres parties de la philosophie.

Nous ne dirons rien ici de la Métaphysique, parce qu'elle est toute répandue dans ce qui précède. Nous avons mêlé beaucoup de physique en expliquant le corps humain : et pour les autres choses qui regardent

ossium nervorumque compagem, hoc est ad simplicia nudaque argumenta redigere; ut quid Logica præstaret, quid Rhetorica adderet, quasi oculis cerneretur.

Moralem verò doctrinam non alio ex fonte quàm ex Scripturâ, christianæque religionis decretis, repetendam ostendimus: neque committendum, ut qui pleno flumine irrigari possit, turbidos rivulos consectetur. Neque eò secius Aristotelis moralia persecuti sumus, quibus adjunximus Socratica illa mira et pro tempore sublimia dogmata, quæ et fidem ab incredulis, et ab obduratis ruborem exprimerent. Interim docebamus, quid in horum decretis christiana philosophia reprehenderit, quid addiderit; probata verò, quâ auctoritate firmarit, quâ doctrinâ illustravit, ut philosophicam gravitatem tantæ sapientiæ comparatam, meram esse infantiam confiteri oporteret.

IX. Principia Juris civilis.

Neque abs re duximus, ex Romanis legibus aliquid delibare: quid jus ipsum et quotuplex, quæ conditio personarum, quæ rerum divisiones, quæ ratio contractuum, quæ testamentorum hæreditatumque; magistratuum quoque potestatem, judiciorumque auctoritatem: alia ejusmodi quibus vitæ civilis principia continentur.

X. Aliæ Philosophiæ partes.

Metaphysicam sanè quæ in antedictis maximè versatur, commemorare non vacat. Physica bene multa in explicando corpore humano tradidimus:

cette étude, nous les avons traitées selon notre projet, plus historiquement que dogmatiquement. Nous n'avons pas oublié ce qu'en a dit Aristote : et pour l'expérience des choses naturelles, nous avons fait faire devant le Prince les plus nécessaires et les plus belles. Il n'y a pas moins trouvé de divertissement que de profit. Elles lui ont fait connoître l'industrie de l'esprit humain, et les belles inventions des arts, soit pour découvrir les secrets de la nature, ou pour l'embellir, ou pour l'aider. Mais, ce qui est plus considérable, il y a découvert l'art de la nature même, ou plutôt la providence de Dieu, qui est à la fois si visible et si cachée.

XI. Les mathématiques.

Les Mathématiques, qui servent le plus à la justesse du raisonnement, lui ont été montrées par un excellent maître, qui ne s'est pas contenté, comme c'est l'ordinaire, de lui apprendre à fortifier des places, à les attaquer, à faire des campemens ; mais qui lui a encore appris à construire des forts, à les dessiner de sa propre main, à mettre une armée en bataille, et à la faire marcher. Il lui a enseigné les mécaniques, le poids des liquides et des solides, les différens systêmes du monde, et les premiers livres d'Euclide : ce qu'il a compris avec tant de promptitude, que ceux qui le voyoient en étoient surpris.

Au reste, toutes ces choses ne lui ont été enseignées que peu à peu, chacun en son lieu. Et notre soin principal a été qu'on les lui donnât à propos, et chaque chose en son temps ; afin qu'il les digérât plus aisément, et qu'elles se tournassent en nourriture.

XII. Trois derniers ouvrages : pour recueillir le fruit des études.

Maintenant que le cours de ses études est presque achevé, nous avons cru devoir travailler principalement à trois choses.

Ier. *Histoire*

Premièrement à une *Histoire universelle*, qui eût deux parties : dont la première comprît depuis l'origine du monde, jusqu'à la chûte de l'ancien empire

cætera ex nostro instituto historicè potiùs quàm dogmaticè, Aristotelis placitis minimè prætermissis. Experimenta verò rerum naturalium sic exhibere fecimus, ut in his Princeps ludo suavissimo atque utilissimo, humanæ mentis industriam, præclaraque artium inventa, quibus naturam et retegerent, et ornarent, interdum adjuvarent; ipsam denique naturæ artem, imò summi opificis et patentissimam, et occultissimam providentiam miraretur.

XI. Mathematicæ disciplinæ.

Mathematicas disciplinas argumentandi magistras, ab optimo doctore accepit; nec tantùm, ut fit, munire et oppugnare urbes, metari castra; ipse industriâ manu munimenta describere, aciem instruere, circumducere; sed etiam machinarum construendarum artem, liquidorum solidorumque librationes, varia mundi systemata, atque Euclidis elementa, primos certè libros, tam prompto animo hausit, ut spectantibus miraculo esset. Hæc quidem omnia, suo ordine locoque sensim instillata: ac præcipua cura fuit, uti adtemperatè omnia præberentur, quo faciliùs incoquerentur, et coalescerent.

XII. Tria postrema, colligendis studiorum fructibus. Primum opus. *Religionis continua*

Nunc propè jam confecto cursu, tria in primis præstanda suscepimus.

Historiam universam, antiquam, novamque: illam ab origine mundi ad Carolum Magnum, atque eversum antiquum Romanum Imperium;

universelle, pour expliquer la suite de la religion, et les changemens des empires.

romain, et au couronnement de Charlemagne : et la seconde, depuis ce nouvel empire établi par les Français. Il y avoit déjà long-temps que nous l'avions composée, et même que nous l'avions fait lire au Prince : mais nous la repassons maintenant, et nous y avons ajouté de nouvelles réflexions, qui font entendre toute la suite de la religion, et les changemens des empires, avec leurs causes profondes que nous reprenons dès leur origine. Dans cet ouvrage, on voit paroître la religion toujours ferme et inébranlable, depuis le commencement du monde : le rapport des deux Testamens lui donne cette force; et l'Evangile, qu'on voit s'élever sur les fondemens de la loi, montre une solidité qu'on reconnoît aisément être à toute épreuve. On voit la vérité toujours victorieuse, les hérésies renversées, l'Eglise fondée sur la Pierre les abattre par le seul poids d'une autorité si bien établie, et s'affermir avec le temps; pendant qu'on voit au contraire les empires les plus florissans, non-seulement s'affoiblir par la suite des années; mais encore se défaire mutuellement, et tomber les uns sur les autres. Nous montrons d'où vient d'un côté une si ferme consistance; et de l'autre, un état toujours changeant, et des ruines inévitables. Cette dernière recherche nous a engagés à expliquer en peu de mots les lois et les coutumes des Egyptiens, des Assyriens et des Perses, celles des Grecs, celles des Romains, et celles des temps suivans; ce que chaque nation a eu dans les siennes qui ait été fatal aux autres et à elles-mêmes, et les exemples que leurs progrès ou leur décadence ont donnés aux siècles futurs. Ainsi nous tirons deux fruits de l'Histoire universelle. Le premier, est de faire voir tout ensemble l'autorité et la sainteté de la religion, par sa propre stabilité et par sa durée perpétuelle. Le second, est que connoissant ce qui a causé la ruine de chaque empire, nous pouvons, sur leur exemple, trouver les moyens de

hanc, ab condito novo per Francos Imperio, ordinatam; jamque antè perlectam ita revolvimus, ut et perpetuam religionis seriem, et imperiorum vices, earumque causas ex alto repetitas, liquidò demonstremus. Et quidem religionem, utriusque Testamenti consertis inter se coaptatisque mysteriis, semper immotam, ipso ævo crevisse, ac nova antiquis superstructa vim roburque addidisse: quo pondere victas prostratasque hæreses, ipsam veritatem ejusque propugnatricem ac magistram Ecclesiam, Petrâ scilicet nixam, firmo gradu constitisse: imperia verò ipso ævo fatiscentia, ac velut mutuis confecta cædibus, alterum in alterum corruisse. Illius ergo firmitudinis, harum ruinarum causas aperimus. Ægyptiorum, atque Assyriorum, Persarum, postea Græcorum, Romanorum, sequentis deinde ævi, nec longo tamen sermone, instituta persequimur: quid unaquæque gens, et fatale aliis, sibique ipsi pestiferum aluerit, quæque secuturis documenta præbuerit. Sic rerum humanarum, universæque historiæ duplicem fructum capimus: primum, ut religioni, ipsâ perennitate, sua auctoritas ac sanctitas constet: tum, ut imperiis sponte lapsuris, ex priscis exemplis fulcimenta quæramus: sic sanè, ut cogitemus ipsis fulcimentis innatam, rebus humanis hærere mortalitatem, spemque ad cœlestia transferendam.

series, varieque imperiorum vices, ex Historiâ universali.

soutenir les Etats, si fragiles de leur nature; sans toutefois oublier que ces soutiens mêmes sont sujets à la loi commune de la mortalité, qui est attachée aux choses humaines, et qu'il faut porter plus haut ses espérances.

XIII. II. Politique tirée des propres paroles de la sainte Ecriture.

Par le second ouvrage, nous découvrons les secrets de la Politique, les maximes du gouvernement, et les sources du droit, dans la doctrine et dans les exemples de la sainte Ecriture. On y voit non-seulement avec quelle piété il faut que les rois servent Dieu, ou le fléchissent, après l'avoir offensé; avec quel zèle ils sont obligés à défendre la foi de l'Eglise, à maintenir ses droits, et à choisir ses pasteurs; mais encore, l'origine de la vie civile; comment les hommes ont commencé à former leur société; avec quelle adresse il faut manier les esprits; comment il faut former le dessein de conduire une guerre, ne l'entreprendre pas sans bon sujet, faire une paix, soutenir l'autorité, faire des lois et régler un Etat. Ce qui fait voir clairement, que l'Ecriture sainte surpasse autant en prudence qu'en autorité tous les autres livres qui donnent des préceptes pour la vie civile; et qu'on ne voit en nul autre endroit, des maximes aussi sûres pour le gouvernement.

XIV. III. L'état du royaume et de toute l'Europe.

Le troisième ouvrage comprend les lois et les coutumes particulières du royaume de France. En comparant ce royaume avec tous les autres, on met sous les yeux du Prince, tout l'état de la Chrétienté, et même de toute l'Europe.

Nous acheverons tous ces desseins, autant que le temps et notre industrie le pourra permettre. Et quand le Roi nous redemandera ce fils si cher, que nous avons tâché, par son commandement et sous ses ordres, d'instruire dans tous les beaux arts; nous sommes prêts à le remettre entre ses mains, pour

Alterum opus nostrum, instituta politica, civilemque prudentiam, ipsosque juris fontes, ex sacræ Scripturæ decretis et exemplis reserat : neque tantùm, quâ pietate colendus Regibus, ac placandus Deus; quâ sollicitudine ac reverentiâ tutanda Ecclesiæ fides, servanda jura, pastores designandi, verùm etiam unde ipsa civilitas, quibusque initiis cœtus humani coaluerint, quâ arte tractandi animi, ineunda consilia, bella administranda, componenda pax, sanciendæ leges, vindicanda auctoritas, constituenda respublica. Planumque omnino fit, Scripturas divinas aliis omnibus libris qui vitam civilem instituunt, quantùm auctoritate, tantùm prudentiâ, ac rerum gerendarum ratione præstare.

XIII. Secundum opus. Instituta politica, ex Scripturâ deprompta.

Tertium opus nostrum, regni Gallicani peculiaria instituta complectitur : quæ cum alii simperiis composita et collata, universæ reipublicæ christianæ, totiusque adeo Europæ designant statum.

XIV. Tertium opus. Regni Gallicani, cæterorumque regnorum, ac totius Europæ status.

His demum perfectis, quoad tempus et industria nostra tulerit, reposcenti Regi amantissimum filium, ejus jussu ductuque, bonis omnibus artibus exornatum, atque perpolitum reddere parati sumus : meliore magistro, ipso scilicet

faire des études plus nécessaires sous de meilleurs maîtres, qui sont le Roi même, et l'usage du monde et des affaires.

Voilà, très-saint Père, ce que nous avons fait pour nous acquitter de notre devoir. Nous avons planté, nous avons arrosé : plaise à Dieu de donner l'accroissement. Au reste, depuis que celui dont vous tenez la place sur la terre, vous a inspiré parmi tant de soins, de jeter un regard paternel sur nos travaux; nous nous servons de l'autorité de Votre Sainteté même, pour porter le Prince à la vertu : et nous éprouvons avec joie, que les exhortations que nous lui faisons de votre part, font impression sur son esprit. Que nous sommes heureux, très-saint Père, d'être secourus dans un ouvrage si grand par un si grand Pape, dans lequel nous voyons revivre saint Léon, saint Grégoire, et saint Pierre même.

TRÈS-SAINT PÈRE,

De Votre Sainteté,

A Saint-Germain-en-Laye, le 8 de Mars 1679.

Le fils très-obéissant et très-dévot.

Ainsi signé,

† J. BÉNIGNE, ancien Évêque de Condom.

Et au-dessus. *A Notre Très-Saint Père le Pape Innocent XI.*

Rege, ipsoque rerum usu, ad majora studia promovendum.

Nos quidem hæc, beatissime Pater, pro nostri officii ratione, summâ fide ac diligentiâ fecimus, plantavimus, rigavimus; det incrementum Deus. Sanè, ex quo ille te, cujus vices geris, impulit, ut tot inter, unus nostris laboribus paternum animum adhiberes; Tuæ quoque Sanctitatis nomine ad optima quæque Principem adhortamur: idque perspeximus, maximo ad virtutem incitamento fuisse. Beatos verò nos, qui tantâ in re tantum Pontificem, Leonem alterum, alterum Gregorium, imò Petrum, adjutorem habeamus.

BEATISSIME PATER,

Vestræ Sanctitatis,

In Palatio San-Germano.
VIII Martis 1679.

Devotissimus et obedientissimus filius,

Sic signatum:

† J. BENIGNUS, Episcopus Condomensis.

Et hæc erat inscriptio: *Sanctissimo Domino, Domino nostro Innocentio Papæ XI.*

INNOCENT PP. XI.

Vénérable Frère, salut et bénédiction apostolique. La méthode que vous vous êtes proposée, pour former dès ses plus tendres années aux bonnes choses le Dauphin de France; et que vous continuez d'employer avec tant de succès auprès de ce jeune Prince, pendant qu'il s'avance à un âge plus mûr; nous a paru mériter que nous dérobassions quelque temps aux importantes affaires de la Chrétienté, pour lire la lettre où vous avez si élégamment et si pleinement décrit cette méthode. La félicité publique sera le fruit de la bonne semence que vous jeterez, comme dans une terre fertile, dans l'esprit d'un Prince, que toute l'Eglise respecte déjà comme l'héritier d'un si grand royaume, et qu'elle voit, sous la conduite d'un illustre père, se rendre digne non-seulement de protéger la foi catholique, mais encore de l'étendre. Entre tant d'instructions de la véritable sagesse, dont vous remplissez l'esprit du Dauphin; celles-là sans doute sont les plus belles, et les plus dignes d'être inculquées sans cesse, qui apprennent à unir ensemble comme choses inséparables, les intérêts et la gloire des rois avec le bien de leurs peuples, et les règles d'un bon gouvernement. Le Prince que vous instruisez connoîtra un jour avec un grand accroissement du bien public, et un agréable ressouvenir de l'éducation qu'il aura reçue de vous, qu'il n'est point si beau ni si glorieux d'être né dans la royauté, que de savoir s'en bien servir; et que le plus digne emploi qu'un prince puisse faire de cette puissance souveraine qu'il reçoit de Dieu, c'est de la faire uniquement servir, non pas à contenter ses passions ou le désir d'une gloire vaine, mais à procurer le bonheur du genre humain. Il connoîtra qu'il ne doit jamais former de desseins ni commencer

INNOCENTIUS PP. XI.

Venerabilis Frater, salutem, et apostolicam benedictionem. Rationem ac methodum, quâ præclaram Delphini indolem optimis artibus, ab ineunte ætate, imbuendam suscepit Fraternitas tua, et feliciter adolescentem in præsens imbuit; eleganter copiosèque descriptam in tuis litteris, dignam judicavimus, cui perlegendæ tempus aliquod gravissimis christianæ reipublicæ curis subtraheremus. Et quidem jacta à te, quasi in fertili solo, semina virtutum in ejus Principis animo, quem maximi et clarissimi imperii hæredem olim futurum jam suspicit, et sub inclyti parentis disciplinâ defensorem propagatoremque fidei expectat Ecclesia universa, uberem publicæ felicitatis ac lætitiæ messem pollicentur. Inter plurima autem liberalis doctrinæ, et veræ sapientiæ monita, quibus regiam Delphini mentem informas, illa in primis laudanda, ac sæpius inculcanda videntur, quæ regni rectè administrandi regulas, et utilitatem populorum, cum regis ipsius rationibus ac laude conjunctam respiciunt: quem industriæ ac pietati tuæ scopum propositum à te fuisse non dubitamus. Intelliget profectò suo tempore, et magno sanè cum fructu reipublicæ, gratâque haustæ à te disciplinæ recordatione Delphinus, non tam pulchrum et præclarum esse regiâ edi sorte, quàm uti sapienter: nihil regiâ dignitate ac magnitudine dignius quàm traditam à Deo amplissimam potestatem non ad explendas cupiditates suas, et ad inanis gloriæ

d'entreprises, qui s'éloignent de la voie de la justice, et qui ne se rapportent à l'avancement de la gloire de Dieu : pensant souvent en lui-même que les biens dont nous jouissons en cette vie, comme ils sont des présens de Dieu, doivent être rapportés à celui qui nous les a donnés, et devant qui s'élèvent ou tombent comme il lui plaît les plus triomphans, et les plus florissans empires. Au reste, pour ce qui regarde le Siége apostolique, nous espérons que ce Prince sera puissamment excité à lui donner dans toutes les occasions des marques d'une obéissance filiale, tant par l'exemple des rois de France ses prédécesseurs, qui, par le respect qu'ils ont toujours eu pour le saint Siége, ont attiré sur ce royaume d'infinis trésors de la libéralité du ciel; que par la tendresse et l'affection véritablement maternelle, que nous ressentons pour lui dans notre cœur. Cependant nous ne cessons de rendre grâces à la bonté de Dieu, qu'il se soit trouvé un homme tel que vous, digne d'élever et d'instruire un Prince né pour de si grandes choses; et nous lui demandons soigneusement dans nos prières, que cette ame naturellement portée au bien, que le Dauphin a reçue en partage, y fasse chaque jour par vos instructions et par vos soins de nouveaux progrès; et qu'ainsi puissent être instruits à l'avenir tous ceux qui gouvernent la terre. Quant à vous, vénérable Frère, nous vous donnons de bon cœur notre bénédiction apostolique, comme une marque de l'amitié que nous vous portons, et de la grande estime que nous faisons de votre vertu. Donné à Rome à Saint Pierre, sous l'anneau du Pêcheur, le 19 avril 1679, et le III.e de notre pontificat.

Signé, MARIUS SPINULA.

Et au-dessus : *A notre vénérable Frère, l'Evêque de Condom.*

ambitum, sed in præsidium ac patrocinium generis humani unicè conferre : nihil cogitare, nullum opus aggredi quod vel ab æquitatis et justitiæ semitâ deflectat, vel ad divini honoris incrementum non dirigatur; animo identidem reputando, bona omnia quibus in præsenti vitâ fruimur, à Deo profecta in Deum ipsum refundi debere, ad cujus nutum oriuntur et occidunt invictissima ac florentissima quæque imperia. Porrò ad apostolicam Sedem colendam, et omnibus filialis observantiæ officiis prosequendam, magno illi incitamento semper fore confidimus, tum religiosissimorum Galliæ Regum majorum suorum exempla, unde perennes in istud regnum fluxere cœlestis beneficentiæ thesauri : tum mutuam ac planè maternam ejusdem Sedis in ipso amplectendo charitatem. Nos interim Dei benignitati debitas habemus gratias, quod tantæ spei adolescenti par educator institutorque contigerit : et accuratas fundimus preces, ut anima bona, quam Delphinus sortitus est, multò etiam institutione curâque tuâ melior fiat; et pariter erudiantur omnes, qui judicant terram. Tibique, Venerabilis Frater, apostolicam benedictionem, indicem amoris erga te nostri, animique præclarè de tuâ virtute existimantis, peramanter impertimur. Datum Romæ, apud S. Petrum ✠ sub annulo Piscatoris, die XIX Aprilis M. DC. LXXIX, Pontificatûs nostri anni tertii.

Sic signatum: MARIUS SPINULA.

Et hæc erat inscriptio: *Venerabili Fratri Episcopo Condomensi.*

A MONSEIGNEUR

LE DAUPHIN.

Ne croyez pas, Monseigneur, qu'on vous reprenne si sévèrement pendant vos études, pour avoir simplement violé les règles de la grammaire en composant. Il est sans doute honteux à un Prince, qui doit avoir de l'ordre en tout, de tomber en de telles fautes; mais nous regardons plus haut quand nous en sommes si fâchés : car nous ne blâmons pas tant la faute elle-même, que le défaut d'attention, qui en est la cause. Ce défaut d'attention vous fait maintenant confondre l'ordre des paroles; mais si nous laissons vieillir et fortifier cette mauvaise habitude, quand vous viendrez à manier, non plus les paroles, mais les choses mêmes, vous en troublerez tout l'ordre. Vous parlez maintenant contre les lois de la grammaire; alors vous mépriserez les préceptes de la raison. Maintenant vous placez mal les paroles, alors vous placerez mal les choses; vous récompenserez au lieu de punir; vous punirez quand il faudra récompenser : enfin vous ferez tout sans ordre, si vous ne vous accoutumez dès votre enfance à tenir votre esprit attentif, à régler ses mouvemens vagues et incertains, et à penser sérieusement en vous-même à ce que vous avez à faire.

Ce qui fait que les grands Princes comme vous, s'ils n'y prennent sérieusement garde, tombent facilement dans la paresse et dans une espèce de langueur, c'est l'abondance où ils naissent. Le besoin éveille les autres hommes, et le soin de leur fortune les sollicite sans cesse au travail. Pour vous, à qui les biens nécessaires non-seulement pour la vie, mais pour le plaisir et pour la grandeur, se présentent d'eux-mêmes, vous

SERENISSIMO

SERENISSIMO

DELPHINO.

Noli putare, Princeps, te liberalibus studiis operantem adeo graviter increpari eo tantùm nomine, quòd præter grammaticæ leges, verba sententiasque colloces. Id quidem turpe Principi, in quo composita omnia esse decet. Verùm altiùs inspicimus, cùm his erratis offendimur. Neque enim tam nobis erratum ipsum, quàm errati causa, incogitantia, displicet. Ea namque efficit ut verba confundas; quæ si consuetudo invalescere atque inveterascere sinitur, cùm res ipsas, non jam verba, tractabis, perturbabis rerum ordinem. Nunc contra Grammaticæ leges loqueris; tum rationis præscripta non audies. Nunc verba, tum res ipsas alieno pones loco; mercedem pro supplicio, pro præmio supplicium usurpabis. Denique perturbatè omnia facies, nisi à puero assuescas attendere animum, motus ejus vagos atque incompositos cohibere, rerumque agendarum sedulò tecum ipse inire rationem.

Ac vobis quidem Principibus, nisi diligentissimè caveatis, ipsa rerum copia inertiam ingenerat animique mollitiem. Cæteros sanè mortales egestas acuit; curæ ipsæ sollicitant, et instigant, neque animum sinunt conquiescere. Vobis, cùm omnia sive quæ ad vitam necessaria, sive quæ ad voluptatem suavia, sive quæ ad splendorem

n'avez rien à gagner par le travail, rien à acquérir par le soin et l'industrie. Mais, Monseigneur, il ne faut pas croire que la sagesse vous vienne avec la même facilité, et sans que vous y travailliez soigneusement. Il n'est pas en notre pouvoir de vous mettre dans l'esprit ce qui sert à cultiver la raison et la vertu, pendant que vous penserez à toute autre chose. Il faut donc vous exciter vous-même, vous appliquer, vous efforcer, afin que la raison domine toujours en vous. Ce doit être là toute votre occupation; vous n'avez que cela à faire et à penser. Car comme vous êtes né pour gouverner les hommes par la raison, et que pour cela il est nécessaire que vous en ayez plus que les autres, aussi les choses sont-elles disposées de sorte que les autres travaux ne vous regardent pas, et que vous avez uniquement à cultiver votre esprit, à former votre raison.

Pensez-vous que tant de peuples, tant d'armées, une nation si nombreuse, si belliqueuse, dont les esprits sont si inquiets, si industrieux et si fiers, puissent être gouvernés par un seul homme, s'il ne s'applique de toutes ses forces à un si grand ouvrage? N'eussiez-vous à conduire qu'un seul cheval un peu fougueux, vous n'en viendriez pas à bout, si vous lâchiez tout-à-fait la main, et si vous laissiez aller votre esprit ailleurs : combien moins gouvernerez-vous cette immense multitude, où bouillonnent tant de passions, tant de mouvemens divers? Il viendra des guerres; il s'élevera des séditions; un peuple emporté fera de toutes parts sentir sa fureur. Tous les jours de nouveaux troubles, de nouveaux dangers. On vous tendra des piéges : vous serez environné de flatteurs, de fourbes : un brouillon remuera des provinces éloignées; un autre cabalera jusque dans votre Cour, qui est le

illustria sunt, ultro se offerant; neque tantùm suppetant, sed supersint; nihil omnino est in ejusmodi rebus, quod labore quæratis, quod studio atque industriâ comparetis. Atqui, Princeps, non ita tibi sapientiæ fructus sine tuo maximo labore provenient. Neque hæc, quæ ad virtutem rationemque excolendam pertinent, incogitanti possumus infundere. Quò magis necesse est ipse te excites; ipse animum adhibeas, summoque studio contendas ut in te ratio valeat vigeatque. Hic tibi labor unus, hoc unum agendum cogitandumque est. Cùm enim ipsâ ratione homines tibi regendi sint, adeoque necesse sit iis ut ratione præstes, ideo provisum est ut tibi reliquorum ferè laborum omnium quædam cessatio esset, quò uni animo rationique informandæ incumberes.

An verò existimas tot populos, tot exercitus, tantam denique gentem, tamque bellicosam, tam mobiles animos, tam industrios, tam feroces, unius imperio contineri posse, nisi is tanto operi, totis ingenii viribus, adlaboret? Ne equum quidem unum, paulò ferociorem, manu molli et languidâ, solutoque animo regere et coercere queas. Quantò minùs immensam illam multitudinem diversissimis motibus et cupiditatibus æstuantem? Bella ingruent; seditiones exsurgent; plebs efferata passim sæviet; novi quotidie motus existent; nova urgebunt pericula. Ille te insidiis, hic blanditiis ac fraudibus petet; alius, rerum novarum cupidus, provincias remotissimas concitabit; alius ipsam adortus Aulam, hoc est ip-

centre des affaires : il animera l'ambitieux, il soulevera l'entreprenant, il aigrira le mécontent. A peine trouverez-vous quelqu'un à qui vous puissiez vous fier : tout sera factions, artifices, trahisons. Au milieu de l'orage vous croirez qu'il n'y a qu'à demeurer tranquille dans votre cabinet, espérant, comme dit un de vos poètes, que les dieux feront vos affaires pendant que vous dormirez. Vous seriez loin de la vérité, si vous le pensiez. « C'est en veillant, disoit » sagement Caton, ainsi que Salluste l'a rapporté, c'est » en agissant, c'est en prenant bien son parti, qu'on a » d'heureux succès. Mais livrez-vous à une lâche in- » dolence; vous implorerez en vain les dieux; ils sont » en colère, et disposés à vous nuire ». Voilà en effet ce qui arrive. Dieu ne nous a pas donné pour n'en pas faire usage, le flambeau qui nous éclaire sans discontinuation, cette faculté de nous rappeler le passé, de connoître le présent, de prévoir l'avenir. Quiconque ne daignera pas mettre à profit ce don du ciel, c'est une nécessité qu'il ait Dieu et les hommes pour ennemis. Car il ne faut pas s'attendre, ou que les hommes respectent celui qui méprise ce qui le fait homme, ou que Dieu protège celui qui n'aura fait aucun état de ses dons les plus excellens.

Que tardez-vous donc, Monseigneur, à prendre votre essor? Que ne jetez-vous les yeux sur le plus grand des Rois, votre auguste père, dont la paix et la guerre font également briller la vertu; qui préside à tout; qui donne lui-même aux ministres étrangers ses réponses, et aux siens les lumières dont ils ont besoin pour exécuter ses ordres; qui établit dans son royaume les plus sages lois; qui décide la marche de ses armées, et souvent les commande en personne; qui enfin, tout

sum rerum caput, eam factionibus distrahet; hujus ambitionem, hujus effrænem ac præcipitem audaciam, hujus animum ægrum et saucium commovebit. Vix quemquam invenias satìs tibi fidum; adeo turbis, proditionibus, pessimisque artibus omnia miscebuntur. Tu mihi interea domi tot inter tempestates securus ac placidus desidebis, sperabisque, ut comicus tuus ait, dormienti tibi omnia confecturos Deos. Næ tu, si id putas, falsus animi es. Præclarè Cato apud Sallustium : « Vigilando, agendo, bene consu- » lendo, prosperè omnia cedunt. Ubi socordiæ » tete atque ignaviæ tradideris, necquicquam » deos implores : irati, infestique sunt ». Sic profectò res habet. Non frustra nobis Deus indidit vividam illam aciem, atque indefessam animi vim, quâ et præterita recordamur, et præsentia complectimur, et futura prospicimus. Id cœleste munus quicumque in se neglexerit, Deum hominesque necesse est adversissimos habeat. Neque enim aut homines verebuntur eum, qui id, quo homo est, aspernetur; aut adjuvabit Deus, qui jam amplissima dona contempserit.

Quin tu igitur expergisceris, Princeps, atque intueris summum virum parentem tuum, Regum maximum. Hic pace belloque juxtà bonus, rebus omnibus præest, consilia omnia moderatur; ad exterorum Principum mandata respondet; suis ipse legatis quid fieri velit, ostendit, ac rerum tractandarum arcana docet; optimis legibus constituit rempublicam; alios aliò dirigit, alios

occupé des affaires générales, ne laisse pas d'embrasser les détails. Rien qu'il souhaite avec tant d'ardeur que de vous faire entrer dans ses vues, et de vous apprendre de bonne heure l'art de régner. Formez-vous un esprit qui réponde à de si hauts projets. Ne songez point combien est grand l'empire que vous ont laissé vos ancêtres; mais quelle vigilance il faudra que vous ayez pour le défendre et le conserver. Ne commencez pas par l'inapplication et par la paresse une vie qui doit être si occupée et si agissante. De tels commencemens feroient qu'étant né avec beaucoup d'esprit, vous ne pourriez que vous imputer à vous-même l'extinction ou l'inutilité de cette lumière admirable, dont le riche présent vous vient du ciel. A quoi, en effet, vous serviroient des armes bien faites, si vous ne les avez jamais à la main? A quoi, de même, vous servira d'avoir de l'esprit, si vous ne l'employez pas, et que vous ne vous appliquiez pas? C'est autant de perdu. Et comme si vous cessiez de danser ou d'écrire, vous viendriez, manque d'habitude, à oublier l'un et l'autre; de même, si vous n'exercez votre esprit, il s'engourdira, il tombera dans une espèce de léthargie; et quelques efforts que vous eussiez alors envie de faire pour l'en tirer, vous n'y serez plus à temps.

Alors il s'élevera en vous de honteuses passions. Alors le goût du plaisir, et la colère, qui sont les plus dangereux conseillers des Princes, vous porteront à toute sorte de crimes; et le flambeau qui seul auroit pu vous guider, étant une fois éteint, vous vous serez mis hors d'état de compter sur aucun secours. Vous comprenez aisément vous-même combien on seroit, dans une pareille situation, peu capable de gouverner. Aussi n'est-ce pas à tort qu'un homme emporté par ses passions est regardé comme n'étant plus *maître de*

ipse ductat exercitus, ac summam rerum mente complexus, singulis quoque curis adjicit animum. Atque ille quidem avet tecum communicare consilia, ac teneram ætatem regnandi artibus informare. Finge modò animum tantis rebus parem. Neque quantum imperium à majoribus acceperis, sed quantâ vigilantiâ retinere illud, ac tueri valeas, fac cogites; neque occupatissimam ac negotiosissimam vitam tuam ab incogitantiâ atque desidiâ inchoatam velis. His quippe initiis omnem animi lucem extinxeris, ac præclaro licèt natus ingenio, tantum Dei munus aut ipse ultro amiseris, aut rebus gerendis prorsus inutile effeceris. Quò enim tibi arma, quamvis affabrè facta, nisi ad manum habeas? aut quò tibi animus atque ingenium, nisi eo diligenter utaris, ejusque aciem intendas? Scilicet ea tibi bona omnia peribunt: utque, si à saltando aut scribendo desistas, ipsa desuetudo in imperitiam desinat; ita planè nisi animum exerceas et adtendas, is turpi veterno torpidus corrumpetur, neque cùm maximè velis languentem excitare, aut erigere jacentem, ullâ industriâ poteris.

Interea fœdæ cupiditates exsurgent: libido, iracundia, perniciosissimi Principum consultores, te ad pessimum quodque facinus stimulabunt; atque obrutâ semel ingenii luce, ad eas pestes comprimendas nihil tibi auxilii reliqueris. Quod quàm alienum ab imperio sit, tute ipse per te facilè intelligas. Qui enim suis cupiditatibus rapitur, is meritò vocatur *impotens*. Neque valere quidquam ille putandus est, qui cùm cæteris im-

rien. Puisqu'il n'est pas son maître, comment le seroit-il des autres? Esclave d'autant plus à plaindre, que sa servitude tombe sur cette partie de lui-même, sur cette raison, par laquelle Dieu a voulu que tous les hommes fussent libres. Qui voudra donc être maître, et tenu pour tel, qu'il commence par exercer sur lui-même son pouvoir : qu'il sache commander à la colère : que les plaisirs, malgré tout ce qu'ils auroient d'attrayant, ne le tyrannisent point : qu'il jouisse toujours de sa raison. Or voilà ce qu'on ne doit attendre de personne, si ce n'est une habitude prise dans le bas âge.

Rappelez-vous, je vous en conjure, de quelle manière Denys le Tyran traita le fils de Dion, pendant qu'il l'eut en sa puissance. Tout ce qu'on peut imaginer de plus barbare, c'est ce que la haine qu'il avoit pour le père lui fit entreprendre contre le fils. Vous avez vu dans votre *Cornelius Nepos,* qu'inventeur d'un nouveau genre de vengeance, il ne tira point l'épée contre cet enfant innocent, il ne le mit point en prison, il ne lui fit point souffrir la faim ou la soif; mais, ce qui est plus déplorable, il corrompit en lui toutes les bonnes qualités de l'ame. Pour exécuter ce dessein, il lui permit tout, et l'abandonna, dans un âge inconsidéré, à ses fantaisies, à ses humeurs. Le jeune homme, emporté par le plaisir, donna dans la plus affreuse débauche. Personne n'avoit l'œil sur sa conduite; personne n'arrêtoit le torrent de ses passions. On contentoit tous ses désirs; on louoit toutes ses fautes. Ainsi corrompu par une malheureuse flatterie, il se précipita dans toute sorte de crimes. Mais considérez, Monseigneur, combien plus facilement les hommes tombent dans le désordre, qu'on ne les ramène à l'amour de la vertu. Après que ce jeune homme eut été rendu à son père, il fut mis entre les mains de gouverneurs qui n'oublièrent rien pour obtenir qu'il

peret, ipse suî potens non est. Cujus sanè eo est gravior ac tristior servitus, quòd eâ parte serviat, quam omnino sui juris Deus esse voluit: ea est animus, ac mens. Igitur qui potens esse et haberi vult, is à se imperandi ducat initium; modum imponat iræ; voluptates quamvis blandientes coerceat, et castiget : animum denique suum habeat in potestate. Quod nemo sibi comparaverit, nisi seriò agere, atque ad rationis normam vitam exigere jam inde à puero instituerit.

Veniat in mentem, obsecro, Dionis filius, qui cùm in Dionysii Tyranni potestate esset, is parentis odio, acerbissima quæque in adolescentis perniciem cogitavit. Quid porrò fecerit, tui *Cornelii Nepotis* prodit historia. Novum excogitavit ultionis genus : neque enim aut ferrum strinxit in puerum, aut in vincula conjecit, aut insontem vexavit fame; verùm, quod luctuosius, animi bona corrupit. Id autem quâ ratione perfecit? nempe indulsit omnia, atque inconsultam adolescentiam suis permisit consiliis vivere. Itaque adolescens, duce voluptate, in omne probrum prosiliit. Nemo regebat ætatem improvidam; nemo vitiis blandientibus repugnabat. Quidquid illi collibuerat, indulgebant; quidquid erraverat, collaudabant. Sic animus fœdâ adulatione corruptus, in omne flagitium præceps ruit. At intuere, Princeps, quantò faciliùs homines in libidinem proruant, quàm ad virtutis studium revocentur. Postquam adolescens restitutus est patri, is custodes adhibuit qui eum à pristino

changeât. Tout fut inutile : car plutôt que de se corriger, il aima mieux renoncer à la vie, en se jetant du haut en bas de sa maison. Tirez de là deux conséquences; dont la première est que nos véritables amis sont ceux qui résistent à nos passions, et que ceux au contraire qui les favorisent, sont nos plus cruels ennemis : la seconde et la plus importante, que si de bonne heure on prend bien garde aux enfans, alors l'autorité paternelle et de bons documens peuvent beaucoup. Au contraire, si de mauvaises et fausses maximes leur entrent une fois dans l'esprit, alors la tyrannie de l'habitude se rend invincible, et il n'y a plus ni remède ni secret qui puisse guérir le mal. Pour empêcher qu'il ne devienne incurable, il faut le prévenir. Travaillez-y, Monseigneur; et afin que votre raison fasse les plus grands progrès, fuyez la dissipation, ne vous livrez point à de frivoles amusemens, mais nourrissez-vous de réflexions sages et salutaires; remplissez-vous-en l'esprit; faites-en la règle de votre conduite; et accoutumez-vous à recueillir les fruits abondans qu'elles sont capables de produire.

victu deducerent. Sed id frustra fuit; nam carere luce, quàm consuetis voluptatibus maluit, seque ex superiori parte dejecit ædium. Ex quo, duo quædam intelligis. Primum, amicos eos esse qui nostris cupiditatibus obsistant, vel inimicissimos qui faveant. Tum illud imprimis : si pueris maturè cura adhibeatur, patriam auctoritatem et rectam institutionem valere : ubi pravis institutis præoccupatur animus, tum consuetudinis invictam esse vim, atque inveteratum morbum frustra remediis aut arte tentari. Huic igitur malo, ne fiat insanabile, quàm primùm occurrendum. In id incumbe, Princeps, atque ut in te ratio maximè invalescat, ne tu animum huc illuc divagari, aut rebus inanibus pasci sinas; sed eum alas optimis sanctissimisque cogitationibus, has sectetur, his adhærescat, his penitus imbuatur, ex his fructus capere uberrimos assuescat.

DE LA CONNOISSANCE
DE DIEU
ET DE SOI-MÊME.

DE LA CONNOISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME.

La sagesse consiste à connoître Dieu et à se connoître soi-même.

Dessein et division de ce traité.

La connoissance de nous-mêmes nous doit élever à la connoissance de Dieu.

Pour bien connoître l'homme, il faut savoir qu'il est composé de deux parties, qui sont l'ame et le corps.

L'ame est ce qui nous fait penser, entendre, sentir, raisonner, vouloir, choisir une chose plutôt qu'une autre, et un mouvement plutôt qu'un autre, comme se mouvoir à droite plutôt qu'à gauche.

Le corps est cette masse étendue en longueur, largeur et profondeur, qui nous sert à exercer nos opérations. Ainsi, quand nous voulons voir, il faut ouvrir les yeux : quand nous voulons prendre quelque chose, ou nous étendons la main pour nous en saisir, ou nous remuons les pieds et les jambes, et par elles tout le corps, pour nous en approcher.

Il y a donc dans l'homme trois choses à consi-

dérer; l'ame séparément, le corps séparément, et l'union de l'un et de l'autre.

Il ne s'agira pas ici de faire un long raisonnement sur ces choses, ni d'en rechercher les causes profondes; mais plutôt d'observer et de concevoir ce que chacun de nous en peut reconnoître en faisant réflexion sur ce qui arrive tous les jours, ou à lui-même, ou aux autres hommes semblables à lui. Commençons par la connoissance de ce qui est dans notre ame.

CHAPITRE

CHAPITRE PREMIER.

De l'Ame.

I. Opérations sensitives, et premièrement des cinq sens.

Nous connoissons notre ame par ses opérations, qui sont de deux sortes : les opérations sensitives, et les opérations intellectuelles.

Il n'y a personne qui ne connoisse ce qui s'appelle les cinq sens, qui sont : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher.

A la vue appartiennent la lumière et les couleurs; à l'ouïe, les sons; à l'odorat, les bonnes et mauvaises senteurs; au goût, l'amer et le doux, et les autres qualités semblables; au toucher, le chaud et le froid, le dur et le mou, le sec et l'humide.

La nature, qui nous apprend que ces sens et leurs actions appartiennent proprement à l'ame, nous apprend aussi qu'ils ont leurs organes ou leurs instrumens dans le corps. Chaque sens a le sien propre. La vue a les yeux; l'ouïe a les oreilles; l'odorat a les narines ; le goût a la langue et le palais ; le toucher seul se répand dans tout le corps, et se trouve partout où il y a des chairs.

Les opérations sensitives, c'est-à-dire celles des sens, sont appelées sentimens, ou plutôt sensations. Voir les couleurs, ouïr les sons, goûter le doux et l'amer, sont autant de sensations différentes.

Les sensations se font dans notre ame à la pré-

sence de certains corps, que nous appelons objets. C'est à la présence du feu que je sens de la chaleur : je n'entends aucun bruit, que quelque corps ne soit agité : sans la présence du soleil, et des autres corps lumineux, je ne verrois point la lumière; ni le blanc ni le noir, si la neige, par exemple, ou la poix, ou l'encre n'étoient présens. Otez les corps mal polis ou aigus, je ne sentirai rien de rude ni de piquant. Il en est de même des autres sensations.

Afin qu'elles se forment dans notre ame, il faut que l'organe corporel soit actuellement frappé de l'objet, et en reçoive l'impression. Je ne vois, qu'autant que mes yeux sont frappés des rayons d'un corps lumineux, ou directs, ou réfléchis. Si l'agitation de l'air ne fait impression dans mon oreille, je ne puis entendre le bruit, et c'est là proprement aussi ce qui s'appelle la présence de l'objet. Car quelque proche que je sois d'un tableau, si j'ai les yeux fermés, ou que quelque autre corps interposé empêche que les rayons réfléchis de ce tableau ne viennent jusqu'à mes yeux, cet objet ne leur est pas présent. Le même se verra dans les autres sens.

Nous pouvons donc définir la sensation (si toutefois une chose si intelligible de soi a besoin d'être définie,) nous la pouvons, dis-je, définir la première perception, qui se fait en notre ame à la présence des corps, que nous appelons objets, et ensuite de l'impression qu'ils font sur les organes de nos sens.

Je ne prends pourtant pas encore cette défi-

nition pour une définition exacte et parfaite. Car elle nous explique plutôt, à l'occasion de quoi les sensations ont accoutumé de nous arriver, qu'elle ne nous en explique la nature. Mais cette définition suffit pour nous faire distinguer d'abord les sensations d'avec les autres opérations de notre ame.

Or encore que nous ne puissions entendre les sensations sans les corps qui sont leurs objets, et sans les parties de nos corps qui servent d'organes pour les exercer; comme nous ne mettons point les sensations dans les objets, nous ne les mettons pas non plus dans les organes, dont les dispositions bien considérées, comme nous ferons voir en son lieu, se trouveront de même nature que celle des objets mêmes. C'est pourquoi nous regardons les sensations comme choses qui appartiennent à notre ame, mais qui nous marquent l'impression que les corps environnans font sur le nôtre, et la correspondance qu'il a avec eux.

Selon notre définition, la sensation doit être la première chose qui s'élève en l'ame, et qu'on y ressente à la présence des objets. Et en effet la première chose que j'aperçois en ouvrant les yeux, c'est la lumière et les couleurs; si je n'aperçois rien, je dis que je suis dans les ténèbres. La première chose que je sens en montrant ma main au feu, et en maniant de la glace, c'est que j'ai chaud, ou que j'ai froid; et ainsi du reste.

Je puis bien ensuite avoir diverses pensées sur la lumière, en rechercher la nature, en remar-

quer les réflexions et les réfractions, observer même que les couleurs qui disparoissent aussitôt que la lumière se retire, semblent n'être autre chose, dans les corps où je les aperçois, que des différentes modifications de la lumière elle-même, c'est-à-dire, diverses réflexions ou réfractions des rayons du soleil, et des autres corps lumineux. Mais toutes ces pensées ne me viennent qu'après cette perception sensible de la lumière, que j'ai appelée sensation; et c'est la première qui s'est faite en moi, aussitôt que j'ai eu ouvert les yeux.

De même, après avoir senti que j'ai chaud ou que j'ai froid, je puis observer que les corps d'où me viennent ces sentimens, causeroient diverses altérations à ma main, si je ne m'en retirois; que le chaud la brûleroit et la consumeroit, que le froid l'engourdiroit et la mortifieroit; et ainsi du reste. Mais ce n'est pas là ce que j'aperçois d'abord en m'approchant du feu et de la glace. A ce premier abord, il s'est fait en moi une certaine perception qui m'a fait dire, J'ai chaud, ou, J'ai froid; et c'est ce qu'on appelle sensation.

Quoique la sensation demande, pour être formée, la présence actuelle de l'objet, elle peut durer quelque temps après. Le chaud ou le froid dure dans ma main après que je l'ai éloignée, ou du feu, ou de la glace qui me les causoient. Quand une grande lumière, ou le soleil même regardé fixement, a fait dans nos yeux une impression fort violente, il nous paroît encore, après les avoir fermés, des couleurs d'abord assez

vives, mais qui vont s'affoiblissant peu à peu, et semblent à la fin se perdre dans l'air. La même chose nous arrive après un grand bruit; et une agréable liqueur laisse, après qu'elle est passée, un moment de goût exquis. Mais tout cela n'est qu'une suite de la première touche de l'objet présent.

II. Le plaisir et la douleur.

Le plaisir et la douleur accompagnent les opérations des sens : on sent du plaisir à goûter de bonnes viandes, et de la douleur à en goûter de mauvaises; et ainsi du reste.

Ce chatouillement des sens qu'on trouve, par exemple, en goûtant de bons fruits, d'agréables liqueurs, et d'autres alimens exquis; c'est ce qui s'appelle plaisir ou volupté. Ce sentiment importun des sens offensés, c'est ce qui s'appelle douleur.

L'un et l'autre sont compris sous les sentimens ou sensations, puisqu'ils sont l'un et l'autre une perception soudaine et vive, qui se fait d'abord en nous à la présence des objets agréables ou déplaisans; comme à la présence d'un vin délicieux qui humecte notre langue, ce que nous sentons au premier abord, c'est le plaisir qu'il nous donne : et à la présence d'un fer qui nous perce et nous déchire, nous ne ressentons rien plus tôt ni plus vivement que la douleur qu'il nous cause.

Quoique le plaisir et la douleur soient de ces choses qui n'ont pas besoin d'être définies, parce qu'elles sont conçues par elles-mêmes, nous pouvons toutefois définir le plaisir, un sentiment

agréable, qui convient à la nature; et la douleur, un sentiment fâcheux contraire à la nature.

Il paroît que ces deux sentimens naissent en nous, comme tous les autres, à la présence de certains corps, qui nous accommodent ou qui nous blessent. En effet, nous sentons de la douleur, quand on nous coupe, quand on nous pique, quand on nous serre; et ainsi du reste : et nous en découvrons aisément la cause; car nous voyons ce qui nous serre, et ce qui nous pique : mais nous avons d'autres douleurs plus intérieures; par exemple, des douleurs de tête et d'estomac, des coliques et d'autres semblables. Nous avons la faim et la soif, qui sont aussi deux espèces de douleurs. Ces douleurs se ressentent au dedans, sans que nous voyions au dehors aucune chose qui nous les cause. Mais nous pouvons aisément penser qu'elles viennent des mêmes principes que les autres, c'est-à-dire, que nous les sentons, quand les parties intérieures du corps sont picotées, ou serrées par quelques humeurs qui tombent dessus, à peu près de même manière que nous les voyons arriver dans les parties extérieures. Ainsi toutes ces sortes de douleurs sont de la même nature que celles dont nous apercevons les causes, et appartiennent sans difficulté aux sensations.

La douleur est plus vive, et dure plus longtemps que le plaisir; ce qui nous doit faire sentir combien notre état est triste et malheureux en cette vie.

Il ne faut pas confondre le plaisir et la dou-

leur avec la joie et la tristesse. Ces choses se suivent de près, et nous appelons souvent les unes du nom des autres : mais plus elles sont approchantes, et plus on est sujet à les confondre, plus il faut prendre soin de les distinguer.

Le plaisir et la douleur naissent à la présence effective d'un corps qui touche et affecte les organes; ils sont aussi ressentis en un certain endroit déterminé : par exemple, le plaisir du goût précisément sur la langue, et la douleur d'une blessure dans la partie offensée. Il n'en est pas ainsi de la joie et de la tristesse, à qui nous n'attribuons aucune place certaine. Elles peuvent être excitées en l'absence des objets sensibles, par la seule imagination, ou par la réflexion de l'esprit. On a beau imaginer et considérer le plaisir du goût et celui d'une odeur exquise, ou la douleur de la goutte, on n'en fait pas naître pour cela le sentiment. Un homme qui veut exprimer le mal que lui fait la goutte, ne dira pas qu'elle lui cause de la tristesse, mais de la douleur; et aussi ne dira-t-il pas qu'il ressent une grande joie dans la bouche, en buvant une liqueur délicieuse, mais qu'il y ressent un grand plaisir. Un homme sait qu'il est atteint de ces sortes de maladies mortelles, qui ne sont point douloureuses; il ne sent point de douleur, et toutefois il est plongé dans la tristesse. Ainsi ces choses sont fort différentes. C'est pourquoi nous avons rangé le plaisir et la douleur avec les sensations, et nous mettrons la joie et la tristesse, avec les passions, dans l'appétit.

Il est aisé maintenant de marquer toutes nos sensations. Il y a celles des cinq sens : il y a le plaisir et la douleur. Les plaisirs ne sont pas tous d'une même espèce, et nous en ressentons de fort différens, non-seulement en plusieurs sens, mais dans le même. Il en faut dire autant des douleurs. Celle de la migraine ne ressemble pas à celle de la colique ou de la goutte. Il y a certaines espèces de douleurs qui reviennent et cessent tous les jours : et c'est la faim et la soif.

III. Diverses propriétés des sens.

Parmi nos sens, quelques-uns ont leur organe double : nous avons deux yeux, deux oreilles, deux narines; et la sensation peut être exercée par ces organes conjointement, ou séparément. Quand ils agissent conjointement, la sensation est un peu plus forte. On voit mieux de deux yeux ensemble que d'un seul, encore qu'il y en ait qui ne remarquent guère cette différence.

Quelques-unes de nos sensations nous font sentir d'où elles nous viennent, et d'autres ne font point ces effets en nous. Quand nous sentons la douleur de la goutte, ou de la migraine, ou de la colique, nous sentons bien la douleur dans une certaine partie, mais nous ne sentons pas d'où le coup y vient. Mais nous sentons assez de quel côté nous viennent les sons et les odeurs. Nous sentons par le toucher ce qui nous arrête, ou ce qui nous cède. Nous rapportons naturellement à certaines choses le bon et le mauvais goût. La vue surtout, rapporte toujours et fort promptement d'un certain côté, et à un certain objet, les couleurs qu'elle aperçoit.

De là s'ensuit que nous devons encore sentir en quelque façon la figure et le mouvement de certains objets; par exemple, des corps colorés. Car en ressentant, comme nous faisons au premier abord, de quel côté nous en vient le sentiment, parce qu'il vient de plusieurs côtés et de plusieurs points, nous en apercevons l'étendue; parce qu'ils sont réduits à certaines bornes, au-delà desquelles nous ne sentons rien, nous sommes frappés de leur figure : s'ils changent de place, comme un flambeau qu'on porte devant nous, nous en apercevons le mouvement; ce qui arrive principalement dans la vue, qui est le plus clair et le plus distinct de tous les sens.

Ce n'est pas que l'étendue, la figure et le mouvement, soient par eux-mêmes visibles, puisque l'air qui a toutes ces choses, ne l'est pas: on les appelle aussi visibles par accident, à cause qu'elles ne le sont que par les couleurs.

De là vient la distinction des choses sensibles par elles-mêmes, comme les couleurs, les saveurs, et ainsi du reste; et sensibles par accident, comme les grandeurs, les figures et le mouvement.

Les choses sensibles par accident, s'appellent aussi sensibles communs, parce qu'elles sont communes à plusieurs sens. Nous ne sentons pas seulement par la vue, mais encore par le toucher, une certaine étendue, et une certaine figure dans nos objets; et quand une chose que nous tenons échappe de nos mains, nous sentons par ce moyen en quelque façon qu'elle se meut.

Mais il faut bien remarquer que ces choses ne sont pas le propre objet des sens, ainsi qu'il a été dit.

Il y a donc sensibles communs, et sensibles propres. Les sensibles propres sont ceux qui sont particuliers à chaque sens, comme les couleurs à la vue, le son à l'ouïe; et ainsi du reste. Et les sensibles communs sont ceux dont nous venons de parler, qui sont communs à plusieurs sens.

On pourroit ici examiner si c'est une opération des sens qui nous fait apercevoir d'où nous vient le coup et l'étendue, la figure ou le mouvement de l'objet; car peut-être que ces sensibles communs appartiennent à quelque autre opération, qui se joint à celle des sens. Mais je ne veux point encore aller à ces précisions; il me suffit ici d'avoir observé que la perception de ces sensibles communs ne se sépare jamais d'avec les sensations.

IV. Le sens commun et l'imagination.

Il reste encore deux remarques à faire sur les sensations.

La première, c'est que toutes différentes qu'elles sont, il y a en l'ame une faculté de les réunir. Car l'expérience nous apprend qu'il ne se fait qu'un seul objet sensible de tout ce qui nous frappe ensemble, même par des sens différens, surtout quand le coup vient du même endroit. Ainsi quand je vois le feu d'une certaine couleur, que je ressens le chaud qu'il me cause, et que j'entends le bruit qu'il fait, non-seulement je vois cette couleur, je ressens cette chaleur, et j'entends ce bruit, mais je ressens ces sensa-

tions différentes comme venant du même feu.

Cette faculté de l'ame qui réunit les sensations, soit qu'elle soit seulement une suite de ces sensations, qui s'unissent naturellement quand elles viennent ensemble, ou qu'elle fasse partie de l'imaginative, dont nous allons parler; cette faculté, dis-je, quelle qu'elle soit, en tant qu'elle ne fait qu'un seul objet de tout ce qui frappe ensemble nos sens, est appelée le sens commun: terme qui se transporte aux opérations de l'esprit, mais dont la propre signification est celle que nous venons de remarquer.

La seconde chose qu'il faut observer dans les sensations, c'est qu'après qu'elles sont passées, elles laissent dans l'ame une image d'elles-mêmes et de leurs objets; c'est ce qui s'appelle imaginer.

Que l'objet coloré que je regarde se retire, que le bruit que j'entends s'appaise, que je cesse de boire la liqueur qui m'a donné du plaisir, que le feu qui m'échauffoit soit éteint, et que le sentiment du froid ait succédé si vous voulez à la place, j'imagine encore en moi-même cette couleur, ce bruit, ce plaisir et cette chaleur; tout cela moins vif à la vérité, que lorsque je voyois ou que j'entendois, que je goûtois ou que je sentois actuellement, mais toujours de même nature.

Bien plus, après une entière et longue interruption de ces sentimens, ils peuvent se renouveler. Le même objet coloré, le même son,

le même plaisir d'une bonne odeur ou d'un bon goût, me revient à diverses reprises, ou en veillant, ou dans les songes; et cela s'appelle mémoire ou ressouvenir. Et cet objet me revient à l'esprit tel que les sens le lui avoient présenté d'abord, et marqué des mêmes caractères, dont chaque sens l'avoit, pour ainsi dire, affecté, si ce n'est qu'un long temps les fasse oublier.

Il est aisé maintenant d'entendre ce que c'est qu'imaginer. Toutes les fois qu'un objet une fois senti par le dehors demeure intérieurement, ou se renouvelle dans ma pensée avec l'image de la sensation qu'il a causée à mon ame, c'est ce que j'appelle imaginer : par exemple, quand ce que j'ai vu, ou ce que j'ai ouï, dure, ou me revient dans les ténèbres ou dans le silence, je ne dis pas que je le vois ou que je l'entends, mais que je l'imagine.

La faculté de l'ame où se fait cet acte s'appelle imaginative, ou fantaisie, d'un mot grec, qui signifie à peu près la même chose, c'est-à-dire, se faire une image.

L'imagination d'un objet est toujours plus foible que la sensation, parce que l'image dégénère toujours de la vivacité de l'original.

On entend par-là, tout ce qui regarde les sensations. Elles naissent soudaines et vives à la présence des objets sensibles : celles qui regardent le même objet, quoiqu'elles viennent de divers sens, se réunissent ensemble, et sont rapportées à l'objet qui les a fait naître. Enfin, après qu'elles

sont passées, elles se conservent, et se renouvellent par leur image.

V. Des sens extérieurs et intérieurs, et plus en particulier de l'imagination.

Voilà ce qui a donné lieu à la célèbre distinction des sens extérieurs et intérieurs.

On appelle sens extérieur, celui dont l'organe paroît au dehors, et qui demande un objet externe actuellement présent.

Tels sont les cinq sens que chacun connoît. On voit les yeux, les oreilles, et les autres organes des sens; et on ne peut ni voir, ni ouïr, ni sentir en aucune sorte, que les objets extérieurs, dont ces organes peuvent être frappés, ne soient présens en la manière qu'il convient.

On appelle sens intérieur, celui dont les organes ne paroissent pas, et qui ne demande pas un objet externe actuellement présent. On range ordinairement parmi les sens intérieurs, cette faculté qui réunit les sensations, qu'on appelle le sens commun, et celle qui les conserve ou les renouvelle, c'est-à-dire, l'imaginative.

On peut douter du sens commun, parce que ce sentiment qui réunit, par exemple, les diverses sensations que le feu nous cause, et les rapporte à un seul objet, se fait seulement à la présence de l'objet même, et dans le même moment que les sens extérieurs agissent : mais pour l'acte d'imaginer, qui continue après que les sens extérieurs cessent d'agir, il appartient sans difficulté au sens intérieur.

Il est maintenant aisé de bien connoître la nature de cet acte, et on ne peut trop s'y appliquer.

La vue et les autres sens extérieurs nous font apercevoir certains objets hors de nous ; mais outre cela nous les pouvons apercevoir au dedans de nous, tels que les sens extérieurs les font sentir, lors même qu'ils ont cessé d'agir. Par exemple, je fais ici un triangle, Δ, et je le vois de mes yeux. Que je les ferme, je vois encore ce même triangle intérieurement tel que ma vue me l'a fait sentir, de même couleur, de même grandeur et de même situation ; c'est ce qui s'appelle imaginer un triangle.

Il y a pourtant une différence ; c'est, comme il a été dit, que cette continuation de la sensation se faisant par une image, ne peut pas être si vive que la sensation elle-même, qui se fait à la présence actuelle de l'objet, et qu'elle s'affoiblit de plus en plus avec le temps.

Cet acte d'imaginer accompagne toujours l'action des sens extérieurs. Toutes les fois que je vois, j'imagine en même temps ; et il est assez malaisé de distinguer ces deux actes dans le temps que la vue agit. Mais ce qui nous en marque la distinction, c'est que même en cessant de voir, je puis continuer à imaginer, et cela c'est voir encore en quelque façon la chose même, telle que je la voyois, lorsqu'elle étoit présente à mes yeux.

Ainsi nous pouvons dire en général, qu'imaginer une chose, c'est continuer de la sentir, moins vivement toutefois, et d'une autre sorte que lorsqu'elle étoit actuellement présente aux sens extérieurs.

De là vient qu'en imaginant un objet, on l'imagine toujours d'une certaine grandeur, d'une certaine figure, avec de certaines qualités sensibles, particulières et déterminées : par exemple, blanche ou noire, dure ou molle, froide ou chaude; et cela en tel et tel degré, c'est-à-dire plus ou moins, et ainsi du reste.

Il faut soigneusement observer, qu'en imaginant, nous n'ajoutons que de la durée aux choses que les sens nous apportent. Pour le reste, l'imagination au lieu d'y ajouter, le diminue, les images qui nous restent de la sensation, n'étant jamais aussi vives que la sensation elle-même.

Voilà ce qui s'appelle imaginer. C'est ainsi que l'ame conserve les images des objets qu'elle a sentis; et telle est enfin cette faculté qu'on appelle imaginative.

Et il ne faut pas oublier que lorsqu'on l'appelle sens intérieur, en l'opposant à l'extérieur, ce n'est pas que les opérations de l'un et de l'autre sens ne se fassent au dedans de l'ame. Mais, comme il a été dit, c'est, premièrement, que les organes des sens extérieurs sont au dehors; par exemple, les yeux, les oreilles, la langue, et le reste; au lieu qu'il ne paroît point au dehors d'organe qui serve à imaginer : et secondement, que quand on exerce les sens extérieurs, on se sent actuellement frappé par l'objet corporel qui est au dehors, et qui pour cela doit être présent; au lieu que l'imagination est affectée de l'objet, soit qu'il soit ou qu'il ne soit pas présent, et même quand il a cessé d'être absolument,

pourvu qu'une fois il ait été bien senti. Ainsi je ne puis voir ce triangle dont nous parlions, qu'il ne soit actuellement présent; mais je puis l'imaginer, même après l'avoir effacé ou éloigné de mes yeux.

Voilà ce qui regarde les sens, tant intérieurs qu'extérieurs, et la différence des uns et des autres.

VI. Les passions.

De ces sentimens intérieurs et extérieurs, et principalement des plaisirs et de la douleur, naissent en l'ame certains mouvemens que nous appelons passions.

Le sentiment du plaisir nous touche très-vivement quand il est présent, et nous attire puissamment, quand il ne l'est pas. Et le sentiment de la douleur fait un effet tout contraire. Ainsi, partout où nous ressentons ou imaginons le plaisir et la douleur, nous sommes attirés ou rebutés. C'est ce qui nous donne de l'appétit pour une viande agréable, et de la répugnance pour une viande dégoûtante. Et tous les autres plaisirs, aussi bien que toutes les autres douleurs, causent en nous des appétits ou des répugnances de même nature, où la raison n'a aucune part.

Ces appétits, ou ces répugnances et aversions, sont appelés mouvemens de l'ame; non qu'elle change de place, ou qu'elle se transporte d'un lieu à un autre; mais c'est que, comme le corps s'approche ou s'éloigne en se mouvant, ainsi l'ame, avec ses appétits ou aversions, s'unit avec les objets ou s'en sépare.

Ces choses étant posées, nous pouvons définir la

la passion, un mouvement de l'ame, qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne. Si j'ai faim, je cherche avec passion la nourriture nécessaire : si je suis brûlé par le feu, j'ai une forte passion de m'en éloigner.

On compte ordinairement onze passions, que nous allons rapporter, et définir par ordre.

L'amour est une passion de s'unir à quelque chose. On aime une nourriture agréable, on aime l'exercice de la chasse. Cette passion fait qu'on aime de s'unir à ces choses, et de les avoir en sa puissance.

La haine au contraire, est une passion d'éloigner de nous quelque chose ; je hais la douleur, je hais le travail, je hais une médecine pour son mauvais goût : je hais un tel homme, qui me fait du mal ; et mon esprit s'en éloigne naturellement.

Le désir est une passion qui nous pousse à rechercher ce que nous aimons, quand il est absent.

L'aversion, autrement nommée la fuite ou l'éloignement, est une passion d'empêcher que ce que nous haïssons ne nous approche.

La joie est une passion par laquelle l'ame jouit du bien présent, et s'y repose.

La tristesse est une passion par laquelle l'ame tourmentée du mal présent, s'en éloigne autant qu'elle peut, et s'en afflige.

Jusques ici les passions n'ont eu besoin pour être excitées, que de la présence, ou de l'ab-

sence de leurs objets. Les cinq autres y ajoutent la difficulté.

L'audace, ou la hardiesse, ou le courage, est une passion par laquelle l'ame s'efforce de s'unir à l'objet aimé, dont l'acquisition est difficile.

La crainte est une passion par laquelle l'ame s'éloigne d'un mal difficile à éviter.

L'espérance est une passion qui naît en l'ame, quand l'acquisition de l'objet aimé est possible, quoique difficile; car lorsqu'elle est aisée ou assurée, on en jouit par avance, et on est en joie.

Le désespoir, au contraire, est une passion qui naît en l'ame, quand l'acquisition de l'objet aimé paroît impossible.

La colère est une passion par laquelle nous nous efforçons de repousser avec violence celui qui nous fait du mal, ou de nous en venger.

Cette dernière passion n'a point de contraire, si ce n'est qu'on veuille mettre parmi les passions, l'inclination de faire du bien à qui nous oblige. Mais il la faut rapporter à la vertu, et elle n'a pas l'émotion ni le trouble que les passions apportent.

Les six premières passions, qui ne présupposent dans leurs objets que la présence ou l'absence, sont rapportées par les anciens philosophes à l'appétit qu'ils appellent concupiscible. Et pour les cinq dernières, qui ajoutent la difficulté à l'absence ou à la présence de l'objet, ils les rapportent à l'appétit qu'ils appellent irascible.

Ils appellent appétit concupiscible, celui où domine le désir ou la concupiscence; et irascible, celui où domine la colère. Cet appétit a toujours quelque difficulté à surmonter, ou quelque effort à faire, et c'est ce qui émeut la colère.

L'appétit irascible seroit peut-être appelé plus convenablement courageux. Les Grecs, qui ont fait les premiers cette distinction d'appétits, expriment par un même mot la colère et le courage; et il est naturel de nommer appétit courageux, celui qui doit surmonter les difficultés.

Et on peut joindre les deux expressions d'irascible et de courageux, parce que la colère est née pour exciter et soutenir le courage.

Quoi qu'il en soit, la distinction des passions, en passions, dont l'objet est regardé simplement comme présent ou absent; et des passions où la difficulté se trouve jointe à la présence ou à l'absence, est indubitable.

Et quand nous parlons de difficulté, ce n'est pas qu'il faille toujours mettre, dans les passions qui la présupposent, un jugement exprès de l'entendement, par lequel il juge un tel objet difficile à acquérir : mais c'est, comme nous verrons plus amplement en son lieu, que la nature a revêtu les objets, dont l'acquisition est difficile, de certains caractères propres, qui par eux-mêmes font, sur l'esprit, des impressions et des imaginations différentes.

Outre ces onze principales passions, il y a encore la honte, l'envie, l'émulation, l'admira-

tion et l'étonnement, et quelques autres semblables; mais elles se rapportent à celles-ci. La honte est une tristesse ou une crainte d'être exposé à la haine et au mépris pour quelque faute, ou pour quelque défaut naturel, mêlée avec le désir de la couvrir, ou de nous justifier. L'envie est une tristesse que nous avons du bien d'autrui, et une crainte qu'en le possédant, il ne nous en prive, ou un désespoir d'acquérir le bien que nous voyons déjà occupé par un autre, avec une forte pente à haïr celui qui semble nous le détenir. L'émulation qui naît en l'homme de cœur, quand il voit faire aux autres de grandes actions, enferme l'espérance de les pouvoir faire, parce que les autres les font, et un sentiment d'audace qui nous porte à les entreprendre avec confiance. L'admiration et l'étonnement, comprennent en eux ou la joie d'avoir vu quelque chose d'extraordinaire, et le désir d'en savoir les causes aussi bien que les suites, ou la crainte que sous cet objet nouveau, il n'y ait quelque péril caché, et l'inquiétude causée par la difficulté de le connoître; ce qui nous rend comme immobiles et sans action; et c'est ce que nous appelons être étonné.

L'inquiétude, les soucis, la peur, l'effroi, l'horreur et l'épouvante, ne sont autre chose que les degrés différens, et les différens effets de la crainte. Un homme mal assuré du bien qu'il poursuit ou qu'il possède, entre en inquiétude. Si les périls augmentent, ils lui causent de fâ-

cheux soucis; quand le mal presse davantage, il a peur; si la peur le trouble et le fait trembler, cela s'appelle effroi et horreur : que si elle le saisit tellement, qu'il paroisse comme éperdu, cela s'appelle épouvante.

Ainsi il paroît manifestement, qu'en quelque manière qu'on prenne les passions, et à quelque nombre qu'on les étende, elles se réduisent toujours aux onze que nous venons d'expliquer.

Et même nous pouvons dire, si nous consultons ce qui se passe en nous-mêmes, que nos autres passions se rapportent au seul amour, et qu'il les enferme ou les excite toutes. La haine qu'on a pour quelque objet, ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie, que parce que j'aime la santé. Je n'ai d'aversion pour quelqu'un, que parce qu'il m'est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la joie est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La fuite et la tristesse sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien, et qui s'en afflige. L'audace est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile; et la crainte, un amour qui se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril. L'espérance est un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé; et le désespoir est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais; ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. La colère est un amour irrité de ce qu'on lui veut ôter son bien, et s'efforce

de le défendre. Enfin, ôtez l'amour, il n'y a plus de passions; et posez l'amour, vous les faites naître toutes.

Quelques-uns pourtant ont parlé de l'admiration, comme de la première des passions, parce qu'elle naît en nous à la première surprise que nous cause un objet nouveau, avant que de l'aimer ou de le haïr; mais si cette surprise en demeure à la simple admiration d'une chose qui paroît nouvelle, elle ne fait en nous aucune émotion, ni aucune passion par conséquent : que si elle nous cause quelque émotion, nous avons remarqué comme elle appartient aux passions que nous avons expliquées. Ainsi il faut persister à mettre l'amour la première des passions, et la source de toutes les autres.

Voilà ce qu'un peu de réflexion sur nous-même nous fera connoître de nos passions, autant qu'elles se font sentir à l'ame.

Il faudroit ajouter seulement qu'elles nous empêchent de bien raisonner, et qu'elles nous engagent dans le vice, si elles ne sont réprimées. Mais ceci s'entendra mieux quand nous aurons défini les opérations intellectuelles.

VII. Les opérations intellectuelles, et premièrement celles de l'entendement.

Les opérations intellectuelles sont celles qui sont élevées au-dessus des sens.

Disons quelque chose de plus précis. Ce sont celles qui ont pour objet quelque raison qui nous est connue.

J'appelle ici raison, l'appréhension ou la perception de quelque chose de vrai, ou qui soit réputé pour tel. La suite va faire entendre tout ceci.

Il y a deux sortes d'opérations intellectuelles : celles de l'entendement et celles de la volonté.

L'une et l'autre a pour objet quelque raison qui nous est connue. Tout ce que j'entends est fondé sur quelque raison : je ne veux rien, que je ne puisse dire pour quelle raison je le veux.

Il n'en est pas de même des sensations, comme la suite le fera paroître à qui y prendra garde de près. Disons, avant toutes choses, ce qui appartient à l'entendement.

L'entendement est la lumière que Dieu nous a donnée pour nous conduire. On lui donne divers noms : en tant qu'il invente et qu'il pénètre, il s'appelle esprit ; en tant qu'il juge et qu'il dirige au vrai et au bien, il s'appelle raison et jugement.

Le vrai caractère de l'homme, qui le distingue si fort des autres animaux, c'est d'être capable de raison. Il est porté naturellement à rendre raison de ce qu'il fait. Ainsi le vrai homme sera celui qui peut rendre bonne raison de sa conduite.

La raison en tant qu'elle nous détourne du vrai mal de l'homme, qui est le péché, s'appelle conscience.

Quand notre conscience nous reproche le mal que nous avons fait, cela s'appelle syndérèse, ou remords de conscience.

La raison nous est donnée pour nous élever au-dessus des sens et de l'imagination. La raison qui les suit et s'y asservit, est une raison corrompue, qui ne mérite plus le nom de raison.

Voilà en général ce que c'est que l'entendement. Mais nous le concevrons mieux quand nous aurons exactement défini son opération.

Entendre, c'est connoître le vrai et le faux, et discerner l'un d'avec l'autre. Par exemple, entendre ce que c'est qu'un triangle, c'est connoître cette vérité, que c'est une figure à trois côtés; ou, parce que ce mot de triangle pris absolument est affecté au triangle rectiligne, entendre ce que c'est qu'un triangle, c'est entendre que c'est une figure terminée de trois lignes droites.

Par cette définition, je connois la nature de l'entendement, et sa différence d'avec les sens.

Les sens donnent lieu à la connoissance de la vérité; mais ce n'est pas par eux précisément que je la connois.

Quand je vois les arbres d'une longue allée, quoiqu'ils soient tous à peu près égaux, se diminuer peu à peu à mes yeux, en sorte que la diminution commence dès le second, et se continue à proportion de l'éloignement; quand je vois uni, poli et continu, ce qu'un microscope me fait voir rude, inégal et séparé; quand je vois courbe à travers l'eau un bâton que je sais d'ailleurs être droit; quand, emporté dans un bateau par un mouvement égal, je me sens comme immobile avec tout ce qui est dans le vaisseau, pendant que je vois le reste qui est pourtant immobile, comme s'enfuyant de moi, en sorte que j'applique mon mouvement à des choses immobiles, et leur immobilité à moi qui remue : ces choses et mille

autres de même nature où les sens ont besoin d'être redressés, me font voir que c'est par quelque autre faculté que je connois la vérité, et que je la discerne de la fausseté.

Et cela ne se trouve pas seulement dans les sensibles que nous avons appelés communs; mais encore dans ceux qu'on appelle propres. Il m'arrive souvent de voir sur certains objets, certaines couleurs ou certaines taches qui ne proviennent point des objets mêmes, mais du milieu à travers lequel je les regarde, ou de l'altération de mon organe. Ainsi des yeux remplis de bile font voir tout jaune; et eux-mêmes, éblouis pour avoir été trop arrêtés sur le soleil, font voir après cela diverses couleurs, ou en l'air, ou sur les objets, que l'on n'y verroit nullement sans cette altération. Souvent je sens dans l'oreille des bruits semblables à ceux que me cause l'air agité par certains corps, sans néanmoins qu'il le soit. Telle odeur paroît bonne à l'un, et désagréable à l'autre. Les goûts sont différens, et un autre trouvera toujours amer ce que je trouve toujours doux. Moi-même je ne m'accorde pas toujours avec moi-même, et je sens que le goût varie en moi autant par la propre disposition de ma langue, que par celle des objets mêmes. C'est à la raison à juger de ces illusions des sens, et c'est à elle par conséquent à connoître la vérité.

De plus, les sens ne m'apprennent pas ce qui se fait dans leurs organes. Quand je regarde, ou que j'écoute, je ne sens ni l'ébranlement qui

se fait dans le tympan que j'ai dans l'oreille, ni celui des nerfs optiques qui répondent au fond de l'œil. Lorsqu'ayant les yeux blessés, ou le goût malade, je sens tout amer, et je vois tout jaune, je ne sais point par la vue ni par le goût l'indisposition de mes yeux ou de ma langue. J'apprends tout cela par les réflexions que je fais sur les organes corporels, dont mon seul entendement me fait connoître les usages naturels avec leurs dispositions bonnes ou mauvaises.

Les sens ne me disent pas non plus ce qu'il y a dans leurs objets de capable d'exciter en moi les sensations. Ce que je sens quand je dis, J'ai chaud, ou, Je brûle, sans doute n'est pas la même chose que ce que je conçois dans le feu quand je l'appelle chaud et brûlant. Ce qui me fait dire, J'ai chaud, c'est un certain sentiment que le feu, qui ne sent pas, ne peut avoir; et ce sentiment, augmenté jusqu'à la douleur, me fait dire que je brûle.

Quoique le feu n'ait en lui-même ni le sentiment ni la douleur qu'il excite en moi, il faut bien qu'il ait en lui quelque chose capable de l'exciter. Mais ce quelque chose que j'appelle la chaleur du feu, n'est point connu par les sens; et si j'en ai quelque idée, elle me vient d'ailleurs.

Ainsi les sens ne nous apportent que leurs propres sensations, et laissent à l'entendement à juger des dispositions qu'ils marquent dans les objets. L'ouïe m'apporte seulement les sons, et le goût l'amer et le doux; comment il faut que

l'air soit ému pour causer du bruit ; ce qu'il y a dans les viandes qui me les fait trouver amères ou douces, sera toujours ignoré, si l'entendement ne le découvre.

Ce qui se dit des sens, s'entend aussi de l'imagination, qui, comme nous avons dit, ne nous apporte autre chose que des images de la sensation, qu'elle ne surpasse que dans la durée.

Et tout ce que l'imagination ajoute à la sensation, est une pure illusion, qui a besoin d'être corrigée, comme quand, ou dans les songes, ou par quelque trouble, j'imagine les choses autrement que je ne les vois.

Ainsi, tant en dormant qu'en veillant, nous nous trouvons souvent remplis de fausses imaginations, dont le seul entendement peut juger. C'est pourquoi tous les philosophes sont d'accord qu'il n'appartient qu'à lui seul de connoître le vrai et le faux, et de discerner l'un d'avec l'autre.

C'est aussi lui seul qui remarque la nature des choses. Par la vue nous sommes touchés de ce qui est étendu, et de ce qui est en mouvement. Le seul entendement recherche et conçoit ce que c'est que d'être étendu, et ce que c'est d'être en mouvement.

Par la même raison il n'y a que l'entendement qui puisse errer. A proprement parler, il n'y a point d'erreur dans le sens, qui fait toujours ce qu'il doit, puisqu'il est fait pour opérer selon les dispositions non-seulement des objets, mais des organes. C'est à l'entendement, qui doit juger des organes mêmes, à tirer des sensations

les conséquences nécessaires, et s'il se laisse surprendre, c'est lui qui se trompe.

Ainsi il demeure pour constant que le vrai effet de l'intelligence, c'est de connoître le vrai et le faux, et de les discerner l'un et l'autre.

C'est ce qui ne convient qu'à l'entendement, et ce qui montre en quoi il diffère tant des sens, que de l'imagination.

VIII. De certains actes de l'entendement qui sont joints aux sensations, et comment on en connoît la différence.

Mais il y a des actes de l'entendement qui suivent de si près les sensations, que nous les confondons avec elles, à moins d'y prendre garde fort exactement.

Le jugement que nous faisons naturellement des proportions, et de l'ordre qui en résulte, est de cette sorte.

Connoître les proportions et l'ordre, est l'ouvrage de la raison qui compare une chose avec une autre, et en découvre les rapports.

Le rapport de la raison et de l'ordre est extrême. L'ordre ne peut être remis dans les choses que par la raison, ni être entendu que par elle. Il est ami de la raison, et son propre objet.

Ainsi on ne peut nier qu'apercevoir les proportions, apercevoir l'ordre, et en juger, ne soit une chose qui passe les sens.

Par la même raison, apercevoir la beauté, et en juger, est un ouvrage de l'esprit, puisque la beauté ne consiste que dans l'ordre, c'est-à-dire dans l'arrangement et la proportion.

De là vient que les choses qui sont les moins belles en elles-mêmes, reçoivent une certaine

beauté quand elles sont arrangées avec de justes proportions et un rapport mutuel.

Ainsi il appartient à l'esprit, c'est-à-dire à l'entendement, de juger de la beauté ; parce que juger de la beauté, c'est juger de l'ordre, de la proportion et de la justesse, choses que l'esprit seul peut apercevoir.

Ces choses présupposées, il sera aisé de comprendre qu'il nous arrive souvent d'attribuer aux sens ce qui appartient à l'esprit.

Lorsque nous regardons une longue allée, quoique tous les arbres décroissent à nos yeux à mesure qu'ils s'en éloignent, nous les jugeons tous égaux. Ce jugement n'appartient point à l'œil, à l'égard duquel ces arbres sont diminués. Il se forme par une secrète réflexion de l'esprit, qui, connoissant naturellement la diminution que cause l'éloignement dans les objets, juge égales toutes les choses, qui décroissent également à la vue, à mesure qu'elles s'éloignent.

Mais encore que ce jugement appartienne à l'esprit ; à cause qu'il est fondé sur la sensation, et qu'il la suit de près, ou plutôt qu'il naît avec elle, nous l'attribuons aux sens, et nous disons qu'on voit à l'œil l'égalité de ces arbres, et la juste proportion de cette allée.

C'est aussi par-là qu'elle nous plaît et qu'elle nous semble belle, et nous croyons voir par les yeux, plutôt qu'entendre par l'esprit cette beauté, parce qu'elle se présente à nous aussitôt que nous jetons les yeux sur cet agréable objet.

Mais nous savons d'ailleurs que la beauté, c'est-à-dire, la justesse, la proportion et l'ordre, ne s'aperçoit que par l'esprit, dont il ne faut pas confondre l'opération avec celle du sens, sous prétexte qu'elle l'accompagne.

Ainsi quand nous trouvons un bâtiment beau, c'est un jugement que nous faisons sur la justesse et la proportion de toutes les parties, en les rapportant les unes aux autres; et il y a dans ce jugement un raisonnement caché que nous n'apercevons pas à cause qu'il se fait fort vite.

Nous avons donc beau dire que cette beauté se voit à l'œil, ou que c'est un objet agréable aux yeux; ce jugement nous vient par ces sortes de réflexions secrètes, qui, pour être vives et promptes, et pour suivre de près les sensations, sont confondues avec elles.

Il en est de même de toutes les choses, dont la beauté nous frappe d'abord. Ce qui nous fait trouver une couleur belle, c'est un jugement secret que nous portons en nous-mêmes de sa proportion avec notre œil qu'elle divertit. Les beaux tons, les beaux chants, les belles cadences ont la même proportion avec notre oreille. En apercevoir la justesse aussi promptement que l'on touche l'ouïe, c'est ce qu'on appelle avoir l'oreille bonne, quoique pour parler exactement, il fallût attribuer ce jugement à l'esprit.

Et une marque que cette justesse, qu'on attribue à l'oreille, est un ouvrage de raisonnement et de réflexion, c'est qu'elle s'acquiert ou se per-

fectionne par l'art. Il y a certaines règles qui, étant une fois connues, font sentir plus promptement la beauté de certains accords. L'usage même fait cela tout seul, parce qu'en multipliant les réflexions, il les rend plus aisées et plus promptes. Et on dit qu'il raffine l'oreille, parce qu'il allie plus vite, avec les sons qui la frappent, le jugement que porte l'esprit sur la beauté des accords.

Les jugemens que nous faisons en trouvant les choses grandes ou petites, par rapport des unes aux autres, sont encore de même nature. C'est par-là que le dernier arbre d'une longue allée, quelque petit qu'il vienne à nos yeux, nous paroît naturellement aussi grand que le premier; et nous ne jugerions pas aussi sûrement de sa grandeur, si le même arbre étant seul dans une vaste campagne, ne pouvoit pas être comparé à d'autres.

Il y a donc en nous une géométrie naturelle, c'est-à-dire, une science des proportions, qui nous fait mesurer les grandeurs en les comparant les unes aux autres, et concilie la vérité avec les apparences.

C'est ce qui donne moyen aux peintres de nous tromper dans leurs perspectives. En imitant l'effet de l'éloignement et la diminution qu'elle cause proportionnellement dans les objets, ils nous font paroître enfoncé ou relevé ce qui est uni, éloigné ce qui est proche, et grand ce qui est petit.

C'est ainsi que sur un théâtre de vingt ou

trente pieds, on nous fait paroître des allées immenses. Et alors, si quelque homme vient à se montrer au-dessus du dernier arbre de cette allée imaginaire, il nous paroît un géant, comme surpassant en grandeur cet arbre que la justesse des proportions nous fait égaler au premier.

Et par la même raison les peintres donnent souvent une figure à leurs objets pour nous en faire paroître une autre. Ils tournent en losanges les pavés d'une chambre, qui doivent paroître carrés, parce que dans une certaine distance les carreaux effectifs prennent à nos yeux cette figure. Et nous voyons ces carreaux peints si bien carrés, que nous avons peine à croire qu'ils soient si étroits, ou tournés si obliquement, tant est forte l'habitude que notre esprit a prise de former ses jugemens sur les proportions, et de juger toujours de même, pourvu qu'on ait trouvé l'art de ne rien changer dans les apparences.

Et quand nous découvrons par raisonnement ces tromperies de la perspective, nous disons que le jugement redresse les sens; au lieu qu'il faudroit dire, pour parler avec une entière exactitude, que le jugement se redresse lui-même; c'est-à-dire, qu'un jugement qui suit l'apparence, est redressé par un jugement qui se fonde en vérité connue, et un jugement d'habitude par un jugement de réflexion expresse.

IX. Différences de l'imagination et de l'entendement.

Voilà ce qu'il faut entendre pour apprendre à ne pas confondre avec les sensations, des choses de raisonnement. Mais comme il est beaucoup plus à craindre qu'on ne confonde l'imagination avec

avec l'intelligence, il faut encore marquer les caractères propres de l'une et de l'autre.

La chose sera aisée, en faisant un peu de réflexion sur ce qui a été dit.

Nous avons dit, premièrement, que l'entendement connoît la nature des choses, ce que l'imagination ne peut pas faire.

Il y a, par exemple, grande différence entre imaginer le triangle, et entendre le triangle. Imaginer le triangle, c'est s'en représenter un d'une mesure déterminée, et avec une certaine grandeur de ses angles et de ses côtés; au lieu que l'entendre, c'est en connoître la nature, et savoir en général que c'est une figure à trois côtés, sans déterminer aucune grandeur ni proportion particulière. Ainsi, quand on entend un triangle, l'idée qu'on en a convient à tous les triangles, équilatéraux, isocèles, ou autres, de quelque grandeur et proportion qu'ils soient. Au lieu que le triangle qu'on imagine, est restreint à une certaine espèce de triangle, et à une grandeur déterminée.

Il faut juger de la même sorte des autres choses qu'on peut imaginer et entendre. Par exemple, imaginer l'homme, c'est s'en représenter un de grande ou de petite taille, blanc ou basané, sain ou malade : et l'entendre, c'est concevoir seulement que c'est un animal raisonnable, sans s'arrêter à aucune de ces qualités particulières.

Il y a encore une autre différence entre imaginer et entendre. C'est qu'entendre s'étend beaucoup plus loin qu'imaginer. Car on ne peut ima-

giner que les choses corporelles et sensibles; au lieu que l'on peut entendre les choses tant corporelles que spirituelles, celles qui sont sensibles et celles qui ne le sont pas; par exemple, Dieu et l'ame.

Ainsi ceux qui veulent imaginer Dieu et l'ame, tombent dans une grande erreur, parce qu'ils veulent imaginer ce qui n'est pas imaginable; c'est-à-dire, ce qui n'a ni corps, ni figure, ni enfin rien de sensible.

A cela il faut rapporter les idées que nous avons de la bonté, de la vérité, de la justice, de la sainteté, et les autres semblables, dans lesquelles il n'entre rien de corporel, et qui aussi conviennent, ou principalement, ou seulement aux choses spirituelles, telles que sont Dieu et l'ame; de sorte qu'elles ne peuvent pas être imaginées, mais seulement entendues.

Comme donc toutes les choses qui n'ont point de corps ne peuvent être conçues que par la seule intelligence, il s'ensuit que l'entendement s'étend plus loin que l'imagination.

Mais la différence essentielle entre imaginer et entendre, est celle qui est exprimée par la définition. C'est qu'entendre n'est autre chose que connoître et discerner le vrai et le faux; ce que l'imagination, qui suit simplement le sens, ne peut avoir.

X. Comment l'imagination et l'intelligence

Encore que ces deux actes d'imaginer et d'entendre soient si distingués, ils se mêlent toujours ensemble. L'entendement ne définit point le triangle ni le cercle, que l'imagination ne s'en

figure un. Il se mêle des images sensibles dans la considération des choses les plus spirituelles, par exemple, de Dieu et des ames; et quoique nous les rejetions de notre pensée, comme choses fort éloignées de l'objet que nous contemplons, elles ne laissent pas de le suivre.

s'unissent et s'aident, ou s'embarrassent mutuellement.

Il se forme souvent aussi dans notre imagination des figures bizarres et capricieuses, qu'elle ne peut pas forger toute seule, et où il faut qu'elle soit aidée par l'entendement. Les Centaures, les Chimères, et les autres compositions de cette nature, que nous faisons et défaisons quand il nous plaît, supposent quelque réflexion sur les choses différentes dont elles se forment, et quelque comparaison des unes avec les autres; ce qui appartient à l'entendement. Mais ce même entendement, qui donne occasion à la fantaisie de former et de lui présenter ces assemblages monstrueux, en connoît la vanité.

L'imagination, selon qu'on en use, peut servir ou nuire à l'intelligence.

Le bon usage de l'imagination est de s'en servir seulement pour rendre l'esprit attentif. Par exemple, quand en discourant de la nature du cercle et du carré, et des proportions de l'un avec l'autre, je m'en figure un dans l'esprit, cette image me sert beaucoup à empêcher les distractions, et à fixer ma pensée sur ce sujet.

Le mauvais usage de l'imagination, est de la laisser décider; ce qui arrive principalement à ceux qui ne croient rien de véritable que ce qui est imaginable et sensible. Erreur grossière, qui

confond l'imagination et le sens avec l'entendement.

Aussi l'expérience fait-elle voir qu'une imagination trop vive étouffe le raisonnement et le jugement.

Il faut donc employer l'imagination et les images sensibles seulement pour nous recueillir en nous-mêmes, en sorte que la raison préside toujours.

XI. Différence d'un homme d'esprit et d'un homme d'imagination : l'homme de mémoire.

Par-là se peut remarquer la différence entre les gens d'imagination, et les gens d'esprit ou d'entendement. Mais il faut auparavant démêler l'équivoque de ce terme, esprit.

L'esprit s'étend quelquefois tant à l'imagination qu'à l'entendement, et en un mot à tout ce qui agit au dedans de nous. Ainsi, quand nous avons dit qu'on se figuroit dans l'esprit un cercle ou un carré, le mot d'esprit signifioit là l'imagination.

Mais la signification la plus ordinaire du mot d'esprit, est de le prendre pour entendement : ainsi, un homme d'esprit, et un homme d'entendement, est à peu près la même chose, quoique le mot d'entendement marque un peu plus ici le bon jugement.

Cela supposé, la différence des gens d'imagination et des gens d'esprit, est évidente. Ceux-là sont propres à retenir et à se représenter vivement les choses qui frappent les sens. Ceux-ci savent démêler le vrai d'avec le faux, et juger de l'un et de l'autre.

Ces deux qualités des hommes se remarquent dans leurs discours et dans leur conduite.

Les premiers sont féconds en descriptions, en peintures vives, en comparaisons, et autres choses semblables que les sens fournissent. Le bon esprit donne aux autres un fort raisonnement avec un discernement exact et juste qui produit des paroles propres et précises.

Les premiers sont passionnés et emportés, parce que l'imagination, qui prévaut en eux, excite naturellement et nourrit les passions. Les autres sont réglés et modérés, parce qu'ils sont plus disposés à écouter la raison, et à la suivre.

Un homme d'imagination est fécond en expédiens, parce que la mémoire qu'il a fort vive, et les passions fort ardentes, donnent beaucoup de mouvement à son esprit. Un homme d'entendement sait mieux prendre son parti, et agit avec plus de suite. Ainsi l'un trouve ordinairement plus de moyens pour arriver à une fin, l'autre en fait un meilleur choix et se soutient mieux.

Comme nous avons remarqué que l'imagination aide beaucoup l'intelligence, il est clair que, pour faire un habile homme, il faut de l'un et de l'autre. Mais, dans ce tempérament, il faut que l'intelligence et le raisonnement prévalent.

Et quand nous avons distingué les gens d'imagination d'avec les gens d'esprit, ce n'est pas que les premiers soient tout-à-fait destitués de raisonnement, ni les autres d'imagination. Ces deux choses vont toujours ensemble; mais on définit les hommes par la partie qui domine en eux.

Il faudroit parler ici des gens de mémoire ; qui est comme un troisième caractère entre les gens de raisonnement et les gens d'imagination. La mémoire fournit beaucoup au raisonnement, mais elle appartient à l'imagination ; quoique dans l'usage ordinaire on appelle gens d'imagination ceux qui sont inventifs, et gens de mémoire ceux qui retiennent ce qui est inventé par les autres.

XII. Les actes particuliers de l'intelligence.

Après avoir séparé l'intelligence d'avec les sens et l'imagination, il faut maintenant considérer quels sont les actes particuliers de l'intelligence.

C'est autre chose d'entendre la première fois une vérité, autre chose de la rappeler à notre esprit après l'avoir sue. L'entendre la première fois, s'appelle entendre simplement, concevoir, apprendre : et la rappeler dans son esprit, s'appelle se ressouvenir.

On distingue la mémoire qui s'appelle imaginative, où se tiennent les choses sensibles et les sensations, d'avec la mémoire intellectuelle par laquelle se retiennent les vérités et les choses de raisonnement et d'intelligence.

On distingue aussi entre les pensées de l'ame qui tendent directement aux objets, et celles où elle se retourne sur elle-même et sur ses propres opérations, par cette manière de penser qu'on appelle réflexion.

Cette expression est tirée des corps, lorsque repoussés par d'autres corps qui s'opposent à leur mouvement, ils retournent, pour ainsi dire, sur eux-mêmes.

Par la réflexion, l'esprit juge des objets, des

sensations, enfin de lui-même et de ses propres jugemens, qu'il redresse ou qu'il confirme. Ainsi il y a des réflexions qui se font sur les objets et les sensations simplement, et d'autres qui se font sur les actes même de l'intelligence, et celles-là sont les plus sûres et les meilleures.

Mais ce qu'il y a de principal en cette matière, est de bien entendre les trois opérations de l'esprit.

XIII. Les trois opérations de l'esprit.

Dans une proposition, c'est autre chose d'entendre les termes dont elle est composée, autre chose de les assembler ou de les disjoindre : par exemple dans ces deux propositions : *Dieu est éternel; l'homme n'est pas éternel*, c'est autre chose d'entendre ces termes, *Dieu, homme, éternel;* autre chose de les assembler, ou de les disjoindre en disant, *Dieu est éternel*, ou, *l'homme n'est pas éternel.*

Entendre les termes : par exemple, entendre que Dieu veut dire la première cause, qu'homme veut dire animal raisonnable, qu'éternel veut dire ce qui n'a ni commencement ni fin ; c'est ce qui s'appelle conception, simple appréhension, et c'est la première opération de l'esprit.

Elle ne se fait peut-être jamais toute seule, et c'est ce qui fait dire à quelques-uns qu'elle n'est pas. Mais ils ne prennent pas garde qu'entendre les termes, est chose qui précède naturellement les assembler : autrement on ne sait ce qu'on assemble.

Assembler ou disjoindre les termes, c'est en assurer un de l'autre, ou en nier un de l'autre,

en disant, *Dieu est éternel; l'homme n'est pas éternel.* C'est ce qui s'appelle proposition ou jugement, qui consiste à affirmer ou nier; et c'est la seule opération de l'esprit.

A cette opération appartient encore de suspendre son jugement quand la chose ne paroît pas claire; et c'est ce qui s'appelle douter.

Que si nous nous servons d'une chose claire pour en rechercher une obscure, cela s'appelle raisonner; et c'est la troisième opération de l'esprit.

Raisonner, c'est prouver une chose par une autre. Par exemple, prouver une proposition d'Euclide par une autre; prouver que Dieu hait le péché, parce qu'il est saint; ou qu'il ne change jamais ses résolutions, parce qu'il est éternel et immuable dans tout ce qu'il est.

Toutes les fois que nous trouvons dans le discours ces particules, *parce que, car, puisque, donc,* et les autres qu'on nomme causales, c'est la marque indubitable du raisonnement.

Mais sa construction naturelle, et celle qui découvre toute sa force, est d'arranger trois propositions, dont la dernière suive des deux autres. Par exemple, pour réduire en forme les deux raisonnemens que nous venons de proposer sur Dieu, il faut dire ainsi :

Ce qui est saint, hait le péché;
Dieu est saint;
Donc Dieu hait le péché.

Ce qui est éternel et immuable dans tout ce qu'il est, ne change jamais ses résolutions.

Dieu est éternel et immuable dans tout ce qu'il est.

Donc Dieu ne change jamais ses résolutions.

Nous entendons naturellement que si les deux premières propositions, qu'on appelle majeure et mineure, sont bien prouvées, la troisième, qu'on appelle conclusion ou conséquence, est indubitable.

Nous ne nous astreignons guère à construire le raisonnement de cette sorte, parce que cela rendroit le discours trop long, et que d'ailleurs un raisonnement s'entend très-bien sans cela. Car on dit, par exemple, en très-peu de mots : *Dieu, qui est bon, doit être bienfaisant envers les hommes;* et on entend facilement que parce qu'il est bon de sa nature, on doit croire qu'il est bienfaisant envers la nôtre.

Un raisonnement est, ou seulement probable, vraisemblable et conjectural, ou certain et démonstratif. Le premier genre de raisonnement se fait en matière douteuse ou particulière et contingente. Le second se fait en matière certaine, universelle et nécessaire. Par exemple, j'entreprends de prouver que César est un ennemi de sa patrie, qui a toujours eu le dessein d'en opprimer la liberté, comme il a fait à la fin; et que Brutus, qui l'a tué, n'a jamais eu d'autre dessein que celui de rétablir la forme légitime de la République; c'est raisonner en matière douteuse, particulière et contingente, et tous les raisonnemens que je fais sont du genre

conjectural. Et au contraire, quand je prouve que tous les angles au sommet, et les angles alternes sont égaux, et que les trois angles de tout triangle sont égaux à deux droits; c'est raisonner en matière certaine, universelle et nécessaire. Le raisonnement que je fais est démonstratif, et s'appelle démonstration.

Le fruit de la démonstration est la science. Tout ce qui est démontré ne peut pas être autrement qu'il est démontré. Ainsi toute vérité démontrée est nécessaire, éternelle et immuable. Car en quelque point de l'éternité qu'on suppose un entendement humain, il sera capable de l'entendre. Et comme cet entendement ne la fait pas, mais la suppose, il s'ensuit qu'elle est éternelle, et par-là indépendante de tout entendement créé.

Il faut soigneusement remarquer qu'il y a des propositions qui s'entendent par elles-mêmes, et dont il ne faut point demander de preuve; par exemple, dans les Mathématiques : *Le tout est plus grand que sa partie. Deux lignes parallèles ne se rencontrent jamais à quelque étendue qu'on les prolonge. De tout point donné on peut tirer une ligne à un autre point.* Et dans la Morale : *Il faut suivre la raison : l'ordre vaut mieux que la confusion :* et autres de cette nature.

De telles propositions sont claires par elles-mêmes, parce que quiconque les considère, et en a entendu les termes, ne peut leur refuser sa croyance.

Ainsi nous n'en cherchons point de preuves; mais nous les faisons servir de preuves aux autres qui sont plus obscures. Par exemple, de ce que l'ordre est meilleur que la confusion, je conclus qu'il n'y a rien de meilleur à l'homme que d'être gouverné selon les lois, et qu'il n'y a rien de pire que l'anarchie, c'est-à-dire, de vivre sans gouvernement et sans lois.

Ces propositions claires et intelligibles par elles-mêmes, et dont on se sert pour démontrer la vérité des autres, s'appellent axiomes, ou premiers principes. Elles sont d'éternelle vérité, parce qu'ainsi qu'il a été dit, toute vérité certaine en matière universelle, est éternelle; et si les vérités démontrées le sont, à plus forte raison celles qui servent de fondement à la démonstration.

Voilà ce qui s'appelle les trois opérations de l'esprit. La première ne juge de rien, et ne discerne pas tant le vrai d'avec le faux, qu'elle prépare la voie au discernement, en démêlant les idées. La seconde commence à juger; car elle reçoit comme vrai ou faux ce qui est évidemment tel, et n'a pas besoin de discussion. Quand elle ne voit pas clair, elle doute, et laisse la chose à examiner au raisonnement, où se fait le discernement parfait du vrai et du faux.

XIV. Diverses dispositions de l'entendement.

Mais on peut douter en deux manières. Car on doute premièrement d'une chose, avant que de l'avoir examinée, et on en doute quelquefois encore plus, après l'avoir examinée. Le premier doute peut être appelé un simple doute, le se-

cond peut être appelé un doute raisonné, qui tient beaucoup du jugement, parce que, tout considéré, on prononce avec connoissance de cause que la chose est douteuse.

Quand par le raisonnement on entend certainement quelque chose, qu'on en comprend les raisons, et qu'on a acquis la facilité de s'en ressouvenir, c'est ce qui s'appelle science. Le contraire s'appelle ignorance.

Il y a de la différence entre ignorance et erreur. Errer, c'est croire ce qui n'est pas; ignorer, c'est simplement ne le savoir pas.

Parmi les choses qu'on ne sait pas, il y en a qu'on croit sur le témoignage d'autrui, c'est ce qui s'appelle foi. Il y en a sur lesquelles on suspend son jugement, et avant et après l'examen, c'est ce qui s'appelle doute. Et quand dans le doute on penche d'un côté plutôt que d'un autre, sans pourtant rien déterminer absolument, cela s'appelle opinion.

Lorsque l'on croit quelque chose sur le témoignage d'autrui, ou c'est Dieu qu'on en croit, et alors c'est la foi divine; ou c'est l'homme, et alors c'est la foi humaine.

La foi divine n'est sujette à aucune erreur, parce qu'elle s'appuie sur le témoignage de Dieu, qui ne peut tromper ni être trompé.

La foi humaine, en certains cas, peut aussi être indubitable, quand ce que les hommes rapportent passe pour constant dans tout le genre humain, sans que personne le contredise; par exemple, qu'il y a une ville nommée Alep, et un

fleuve nommé Euphrate, et une montagne nommée Caucase, et ainsi du reste; ou quand nous sommes très-assurés que ceux qui nous rapportent quelque chose qu'ils ont vu, n'ont aucune raison de nous tromper; tels que sont, par exemple, les apôtres, qui dans les maux que leur attiroit le témoignage qu'ils rendoient à Jésus-Christ ressuscité, ne pouvoient être portés à le rendre constamment jusqu'à la mort, que par l'amour de la vérité.

Hors de là, ce qui n'est certifié que par les hommes, peut être cru comme plus vraisemblable, mais non pas comme certain.

Il en est de même toutes les fois que nous croyons quelque chose par des raisons seulement probables, et non tout-à-fait convaincantes. Car alors nous n'avons pas la science, mais seulement une opinion, qui encore qu'elle penche d'un certain côté, ainsi qu'il a été dit, n'ose pas s'y appuyer tout-à-fait, et ce n'est jamais sans quelque crainte.

Ainsi nous avons entendu ce que c'est que science, ignorance, erreur, foi divine et humaine, opinion et doute.

XV. Les sciences et les arts.

Toutes les sciences sont comprises dans la Philosophie. Ce mot signifie l'amour de la sagesse, à laquelle l'homme parvient en cultivant son esprit par les sciences.

Parmi les sciences, les unes s'attachent à la seule contemplation de la vérité, et pour cela sont appelées spéculatives : les autres tendent à l'action, et sont appelées pratiques.

Les sciences spéculatives sont la Métaphysique, qui traite des choses les plus générales et les plus immatérielles, comme de l'être en général; et en particulier, de Dieu et des êtres intellectuels faits à son image : la Physique, qui étudie la nature : la Géométrie, qui démontre l'essence et les propriétés des grandeurs, comme l'Arithmétique celle des nombres : l'Astronomie, qui apprend le cours des astres, et par-là le système universel du monde, c'est-à-dire, la disposition de ses principales parties, chose qui peut être aussi rapportée à la Physique.

Les sciences-pratiques sont la Logique et la Morale, dont l'une nous enseigne à bien raisonner, et l'autre à bien vouloir.

Des sciences sont nés les arts, qui ont apporté tant d'ornement et tant d'utilité à la vie humaine.

Les arts diffèrent d'avec les sciences, en ce que, premièrement, ils nous font produire quelque ouvrage sensible; au lieu que les sciences exercent seulement, ou règlent les opérations intellectuelles : et secondement, que les arts travaillent en matière contingente. La Rhétorique s'accommode aux passions et aux affaires présentes : la Grammaire au génie des langues, et à leur usage variable : l'Architecture aux diverses situations : mais les sciences s'occupent d'un objet éternel et invariable, ainsi qu'il a été dit.

Quelques-uns mettent la Logique et la Morale parmi les arts, parce qu'elles tendent à l'action :

mais leur action est purement intellectuelle ; et il semble que ce doit être quelque chose de plus qu'un art, qui nous apprenne par où le raisonnement et la volonté est droite ; chose immuable, et supérieure à tous les changemens de la nature et de l'usage.

Il est pourtant vrai qu'à prendre le mot d'art pour industrie et pour méthode, on peut dire qu'il y a beaucoup d'art dans les moyens qu'emploient la Logique et la Morale, à nous faire bien raisonner, et bien vivre ; joint aussi que, dans l'application, il peut y avoir certains préceptes qui changent selon les apparences.

Les principaux arts sont la Grammaire, qui fait parler correctement : la Rhétorique, qui fait parler éloquemment : la Poétique, qui fait parler divinement, et comme si on étoit inspiré : la Musique, qui, par la juste proportion des tons, donne à la voix une force secrète pour délecter et pour émouvoir : la Médecine et ses dépendances, qui tiennent le corps humain en bon état : l'Arithmétique-pratique, qui apprend à calculer sûrement et facilement : l'Architecture, qui donne la commodité et la beauté aux édifices publics et particuliers, qui orne les villes et les fortifie, qui bâtit des palais aux rois et des temples à Dieu : la Mécanique, qui fait jouer les ressorts et transporter aisément les corps pesans, comme les pierres pour élever les édifices, et les eaux pour le plaisir, ou pour la commodité de la vie : la Sculpture et la Peinture, qui, en

imitant le naturel, reconnoissent qu'ils demeurent beaucoup au-dessous, et autres semblables.

Ces arts sont appelés libéraux, parce qu'ils sont dignes d'un homme libre, à la différence des arts qui ont quelque chose de servile, que notre langue appelle métiers, et arts mécaniques, quoique le nom de mécanique ait une plus noble signification, lorsqu'il exprime ce bel art qui apprend l'usage des ressorts, et la construction des machines. Mais les métiers serviles usent seulement de machines, sans en connoître la force et la construction.

Les arts règlent les métiers. L'Architecture commande aux maçons, aux menuisiers et aux autres. L'art de manier les chevaux dirige ceux qui font les mors, les fers, les brides, et les autres choses semblables.

Les arts libéraux et mécaniques sont distingués, en ce que les premiers travaillent de l'esprit plutôt que de la main; et les autres, dont le succès dépend de la routine et de l'usage plutôt que de la science, travaillent plus de la main que de l'esprit.

La Peinture, qui travaille de la main plus que les autres arts libéraux, s'est acquis rang parmi eux, à cause que le dessein, qui est l'ame de la Peinture, est un des plus excellens ouvrages de l'esprit; et que d'ailleurs le peintre, qui imite tout, doit savoir de tout. J'en dis autant de la Sculpture, qui a sur la Peinture l'avantage du relief, comme la Peinture a sur elle celui des couleurs.

Les

Les sciences et les arts font voir combien l'homme est ingénieux et inventif. En pénétrant par les sciences les œuvres de Dieu, et en les ornant par les arts, il se montre vraiment fait à son image, et capable d'entrer, quoique foiblement, dans ses desseins.

Il n'y a donc rien que l'homme doive plus cultiver que son entendement, qui le rend semblable à son auteur. Il le cultive en le remplissant de bonnes maximes, de jugemens droits, et de connoissances utiles.

XVI. Ce que c'est que bien juger; quels en sont les moyens, et quels en sont les empêchemens.

La vraie perfection de l'entendement est de bien juger.

Juger, c'est prononcer au dedans de soi sur le vrai et sur le faux; et bien juger, c'est y prononcer avec raison et connoissance.

C'est une partie de bien juger que de douter quand il faut. Celui qui juge certain ce qui est certain, et douteux ce qui est douteux, est un bon juge.

Par le bon jugement, on se peut exempter de toute erreur. Car on évite l'erreur non-seulement en embrassant la vérité, quand elle est claire, mais encore en se retenant quand elle ne l'est pas.

Ainsi la vraie règle de bien juger, est de ne juger que quand on voit clair; et le moyen de le faire, est de juger après une grande considération.

Considérer une chose, c'est arrêter son esprit à la regarder en elle-même, en peser toutes les

raisons, toutes les difficultés et tous les inconvéniens.

C'est ce qui s'appelle attention. C'est elle qui rend les hommes graves, sérieux, prudens, capables de grandes affaires, et des hautes spéculations.

Etre attentif à un objet, c'est l'envisager de tous côtés; et celui qui ne le regarde que du côté qui le flatte, quelque long que soit le temps qu'il emploie à le considérer, n'est pas vraiment attentif.

C'est autre chose d'être attaché à un objet, autre chose d'y être attentif. Y être attaché, c'est vouloir, à quelque prix que ce soit, lui donner ses pensées et ses désirs; ce qui fait qu'on ne le regarde que du côté agréable : mais y être attentif, c'est vouloir le considérer pour en bien juger, et pour cela connoître le pour et le contre.

Il y a une sorte d'attention après que la vérité est connue; et c'est plutôt une attention d'amour et de complaisance, que d'examen et de recherche.

La cause de mal juger est l'inconsidération, qu'on appelle autrement précipitation.

Précipiter son jugement, c'est croire ou juger, avant que d'avoir connu.

Cela nous arrive, ou par orgueil, ou par impatience, ou par prévention, qu'on appelle autrement préoccupation.

Par orgueil, parce que l'orgueil nous fait présumer que nous connoissons aisément les choses

les plus difficiles, et presque sans examen. Ainsi nous jugeons trop vite, et nous nous attachons à notre sens, sans vouloir jamais revenir, de peur d'être forcés à reconnoître que nous nous sommes trompés.

Par impatience, lorsqu'étant las de considérer, nous jugeons avant que d'avoir tout vu.

Par prévention en deux manières, ou par le dehors, ou par le dedans.

Par le dehors, quand nous croyons trop facilement sur le rapport d'autrui, sans songer qu'il peut nous tromper, ou être trompé lui-même.

Par le dedans, quand nous nous trouvons portés, sans raison, à croire une chose plutôt qu'une autre.

Le plus grand déréglement de l'esprit, c'est de croire les choses, parce qu'on veut qu'elles soient, et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet.

C'est la faute où nos passions nous font tomber. Nous sommes portés à croire ce que nous désirons et ce que nous espérons, soit qu'il soit vrai, soit qu'il ne le soit pas.

Quand nous craignons quelque chose, souvent nous ne voulons pas croire qu'elle arrive; et souvent aussi, par foiblesse, nous croyons trop facilement qu'elle arrivera.

Celui qui est en colère en croit toujours les causes justes, sans même vouloir les examiner; et par-là il est hors d'état de porter un jugement droit.

Cette séduction des passions s'étend bien loin dans la vie, tant à cause que les objets qui se présentent sans cesse, nous en causent toujours quelques-unes, qu'à cause que notre humeur même nous attache naturellement à de certaines passions particulières, que nous trouverions partout dans notre conduite, si nous savions nous observer.

Et comme nous voulons toujours plier la raison à nos désirs, nous appelons raison ce qui est conforme à notre humeur naturelle, c'est-à-dire, à une passion secrète qui se fait d'autant moins sentir, qu'elle fait comme le fond de notre nature.

C'est pour cela que nous avons dit que le plus grand mal des passions, c'est qu'elles nous empêchent de bien raisonner, et par conséquent de bien juger, parce que le bon jugement est l'effet du bon raisonnement.

Nous voyons aussi clairement, par les choses qui ont été dites, que la paresse qui craint la peine de considérer, est le plus grand obstacle à bien juger.

Ce défaut se rapporte à l'impatience. Car la paresse, toujours impatiente, quand il faut penser tant soit peu, fait qu'on aime mieux croire que d'examiner, parce que le premier est bientôt fait, et que le second demande une recherche plus longue et plus pénible.

Les conseils semblent toujours trop longs au paresseux; c'est pourquoi il abandonne tout, et

s'accoutume à croire quelqu'un qui le mène comme un enfant et comme un aveugle.

Par toutes les causes que nous avons dites, notre esprit est tellement séduit, qu'il croit savoir ce qu'il ne sait pas, et bien juger des choses dans lesquelles il se trompe. Non qu'il ne distingue très-bien entre savoir, et ignorer, ou se tromper; car il sait que l'un n'est pas l'autre, et au contraire qu'il n'y a rien de plus opposé; mais c'est que, faute de considérer, il veut croire qu'il sait ce qu'il ne sait pas.

Et notre ignorance va si loin, que souvent même nous ignorons nos propres dispositions. Un homme ne veut point croire qu'il soit orgueilleux, ni lâche, ni paresseux, ni emporté : il veut croire qu'il a raison; et quoique sa conscience lui reproche souvent ses fautes, il aime mieux étourdir lui-même le sentiment qu'il en a, que d'avoir le chagrin de les connoître.

Le vice qui nous empêche de connoître nos défauts, s'appelle amour-propre; et c'est celui qui donne tant de crédit aux flatteurs.

On ne peut surmonter tant de difficultés, qui nous empêchent de bien juger, c'est-à-dire, de reconnoître la vérité, que par un amour extrême qu'on aura pour elle, et un grand désir de l'entendre.

De tout cela il paroît, que mal juger vient très-souvent d'un vice de volonté.

L'entendement, de soi, est fait pour entendre; et toutes les fois qu'il entend, il juge bien. Car

s'il juge mal, il n'a pas assez entendu; et n'entendre pas assez, c'est-à-dire, n'entendre pas tout dans une matière dont il faut juger, à vrai dire, ce n'est rien entendre, parce que le jugement se fait sur le tout.

Ainsi tout ce qu'on entend est vrai. Quand on se trompe, c'est qu'on n'entend pas; et le faux, qui n'est rien de soi, n'est ni entendu ni intelligible.

Le vrai, c'est ce qui est. Le faux, c'est ce qui n'est pas.

On peut bien ne pas entendre ce qui est; mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas.

On croit quelquefois l'entendre, et c'est ce qui fait l'erreur; mais, en effet, on ne l'entend pas, puisqu'il n'est pas.

Et ce qui fait qu'on croit entendre ce que l'on n'entend pas, c'est que par les raisons, ou plutôt par les foiblesses que nous avons dites, on ne veut pas considérer. On veut juger cependant, on juge précipitamment, et enfin on veut croire qu'on a entendu, et on s'impose à soi-même.

Nul homme ne veut se tromper; et nul homme aussi ne se tromperoit, s'il ne vouloit des choses qui font qu'il se trompe, parce qu'il en veut qui l'empêchent de considérer, et de chercher la vérité sérieusement.

De cette sorte, celui qui se trompe, premièrement, n'entend pas son objet, et secondement ne s'entend pas lui-même; parce qu'il ne veut considérer ni son objet, ni lui-même, ni la pré-

cipitation, ni l'orgueil, ni l'impatience, ni la paresse, ni les passions et les préventions qui la causent.

Et il demeure pour certain, que l'entendement purgé de ces vices, et vraiment attentif à son objet, ne se trompera jamais; parce qu'alors ou il verra clair, et ce qu'il verra sera certain, ou il ne verra pas clair, et il tiendra pour certain qu'il doit douter, jusqu'à ce que la lumière paroisse.

XVII. Perfection de l'intelligence au-dessus du sens.

Par les choses qui ont été dites, il se voit de combien l'entendement est élevé au-dessus des sens.

Premièrement, le sens est forcé à se tromper à la manière qu'il le peut être. La vue ne peut pas voir un bâton, quelque droit qu'il soit, à travers de l'eau, qu'elle ne le voie tortu, ou plutôt brisé. Et elle a beau s'attacher à cet objet, jamais par elle-même elle ne découvrira son illusion. L'entendement, au contraire, n'est jamais forcé à errer; jamais il n'erre que faute d'attention; et s'il juge mal en suivant trop vite les sens, ou les passions qui en naissent, il redressera son jugement, pourvu qu'une droite volonté le rende attentif à son objet et à lui-même.

Secondement, le sens est blessé et affoibli par les objets les plus sensibles : le bruit, à force de devenir grand, étourdit et assourdit les oreilles. L'aigre et le doux extrêmes offensent le goût, que le seul mélange de l'un et de l'autre satisfait. Les odeurs ont besoin aussi d'une certaine médiocrité pour être agréables; et les meilleures, portées à l'excès, choquent autant ou plus que les

mauvaises. Plus le chaud et le froid sont sensibles, plus ils incommodent nos sens. Tout ce qui nous touche trop violemment, nous blesse. Des yeux trop fixement arrêtés sur le soleil, c'est-à-dire, sur le plus visible de tous les objets, et par qui les autres se voient, y souffrent beaucoup, et à la fin s'y aveugleroient. Au contraire, plus un objet est clair et intelligible, plus il est connu comme vrai, plus il contente l'entendement, et plus il le fortifie. La recherche en peut être laborieuse, mais la contemplation en est toujours douce. C'est ce qui a fait dire à Aristote, que le sensible le plus fort offense le sens, mais que le parfait intelligible récrée l'entendement et le fortifie. D'où ce philosophe conclut, que l'entendement, de soi, n'est point attaché à un organe corporel, et qu'il est, par sa nature, séparable du corps; ce que nous considérerons dans la suite.

Troisièmement, le sens n'est jamais touché de ce qui passe, c'est-à-dire, de ce qui se fait et se défait journellement : et ces choses mêmes qui passent, dans le peu de temps qu'elles demeurent, il ne les sent pas toujours de même. La même chose qui chatouille aujourd'hui mon goût, ou ne lui plaît pas toujours, ou lui plaît moins. Les objets de la vue lui paroissent autres au grand jour, au jour médiocre, dans l'obscurité, de loin ou de près, d'un certain point ou d'un autre. Au contraire, ce qui a été une fois entendu ou démontré, paroît toujours le même à l'entendement. S'il nous arrive de varier sur cela, c'est que les sens et les passions s'en mêlent; mais

l'objet de l'entendement, ainsi qu'il a été dit, est immuable et éternel : ce qui lui montre qu'au-dessus de lui, il y a une vérité éternellement subsistante, comme nous avons déjà dit, et que nous le verrons ailleurs plus clairement.

Ces trois grandes perfections de l'intelligence nous feront voir, en leur temps, qu'Aristote a parlé divinement, quand il a dit de l'entendement, et de sa séparation d'avec les organes, ce que nous venons de rapporter.

Quand nous avons entendu les choses, nous sommes en état de vouloir et de choisir. Car on ne veut jamais, qu'on ne connoisse auparavant.

XVIII. La volonté et les actes.

Vouloir est une action par laquelle nous poursuivons le bien et fuyons le mal; et choisissons les moyens, pour parvenir à l'un et éviter l'autre.

Par exemple, nous désirons la santé, et fuyons la maladie; et pour cela nous choisissons les remèdes propres, et nous nous faisons saigner, ou nous nous abstenons des choses nuisibles, quelque agréables qu'elles soient; et ainsi du reste. Nous voulons être sages, et nous choisissons pour cela ou de lire, ou de converser, ou d'étudier, ou de méditer en nous-mêmes, ou enfin quelques autres choses utiles pour cette fin.

Ce qui est désiré pour l'amour de soi-même, et à cause de sa propre bonté, s'appelle fin; par exemple, la santé de l'ame et du corps : et ce qui sert pour y arriver, s'appelle moyen; par exemple, se faire instruire, et prendre une médecine.

Nous sommes déterminés par notre nature à

vouloir le bien en général; mais nous avons la liberté de notre choix à l'égard de tous les biens particuliers. Par exemple, tous les hommes veulent être heureux, et c'est le bien général que la nature demande. Mais les uns mettent leur bonheur dans une chose, les autres dans une autre; les uns dans la retraite, les autres dans la vie commune; les uns dans les plaisirs et dans les richesses, les autres dans la vertu.

C'est à l'égard de ces biens particuliers que nous avons la liberté de choisir; et c'est ce qui s'appelle le franc-arbitre, ou le libre-arbitre.

Avoir son franc-arbitre, c'est pouvoir choisir une certaine chose plutôt qu'une autre; exercer son franc-arbitre, c'est la choisir en effet.

Ainsi le libre-arbitre est la puissance que nous avons de faire ou de ne pas faire quelque chose; par exemple, je puis parler, ou ne parler pas, remuer ma main, ou ne la remuer pas, la remuer d'un côté plutôt que d'un autre.

C'est par-là que j'ai mon franc-arbitre; et je l'exerce quand je prends parti entre les choses que Dieu a mises en mon pouvoir.

Avant que de prendre son parti, on raisonne en soi-même sur ce qu'on a à faire, c'est-à-dire qu'on délibère; et qui délibère, sent que c'est à lui à choisir.

Ainsi un homme qui n'a pas l'esprit gâté, n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc-arbitre, car il le sent; et il ne sent pas plus clairement qu'il voit, ou qu'il reçoit les sons, ou qu'il raisonne, qu'il se sent capable de délibérer et de choisir.

De ce que nous avons notre libre-arbitre pour faire ou ne pas faire quelque chose, il arrive que, selon que nous faisons bien ou mal, nous sommes dignes de blâme ou de louange, de récompense ou de châtiment; et c'est ce qui s'appelle mérite, ou démérite.

On ne blâme ni on ne châtie un enfant d'être boiteux, ou d'être laid : mais on le blâme et on le châtie d'être opiniâtre, parce que l'un dépend de sa volonté; et que l'autre n'en dépend pas.

XIX. La vertu et les vices, la droite raison et la raison corrompue.

Un homme à qui il arrive un mal inévitable, s'en plaint comme d'un malheur; mais, s'il a pu l'éviter, il sent qu'il y a de sa faute, il se l'impute, et il se fâche de l'avoir commise.

Cette tristesse que nos fautes nous causent, a un nom particulier, et s'appelle repentir. On ne se repent pas d'être mal fait, ou d'être malsain; mais on se repent d'avoir mal fait.

De là vient aussi le remords : et la notion si claire que nous avons de nos fautes, est une marque certaine de la liberté que nous avons eue à les commettre.

La liberté est un grand bien : mais il paroît, par les choses qui ont été dites, que nous en pouvons bien et mal user. Le bon usage de la liberté, quand il se tourne en habitude, s'appelle vertu; et le mauvais usage de la liberté, quand il se tourne en habitude, s'appelle vice.

Les principales vertus sont, la prudence, qui nous apprend ce qui est bon ou mauvais : la justice, qui nous inspire une volonté invincible de rendre à chacun ce qui lui appartient, et de

donner à chacun selon son mérite ; par où sont réglés les devoirs de la libéralité, de la civilité, et de la bonté : la force, qui nous fait vaincre les difficultés qui accompagnent les grandes entreprises : et la tempérance, qui nous enseigne à être modérés en tout, principalement dans ce qui regarde les plaisirs des sens. Qui connoîtra ces vertus, connoîtra aisément les vices qui leur sont opposés, tant par excès que par défaut.

Les causes principales qui nous portent au vice, sont nos passions, qui, comme nous avons dit, nous empêchent de bien juger du vrai et du faux, et nous préviennent trop violemment en faveur du bien sensible ; d'où il paroît que le principal devoir de la vertu doit être de les réprimer, c'est-à-dire, de les réduire aux termes de la raison.

Le plaisir et la douleur, qui, comme nous avons dit, font naître nos passions, ne viennent pas en nous par raison et par connoissance, mais par sentiment. Par exemple, le plaisir que je ressens dans le boire et le manger, se fait en moi indépendamment de toute sorte de raisonnement ; et comme ces sentimens naissent en nous sans raison, il ne faut point s'étonner qu'ils nous portent aussi très-souvent à des choses déraisonnables. Le plaisir de manger fait qu'un malade se tue : le plaisir de se venger fait souvent commettre des injustices effroyables, et dont nous-mêmes nous ressentons les mauvais effets.

Ainsi les passions n'étant inspirées que par le plaisir et par la douleur, qui sont des sentimens

où la raison n'a point de part, il s'ensuit qu'elle n'en a non plus dans les passions. Qui est en colère, se veut venger, soit qu'il soit raisonnable de le faire, ou non. Qui aime, veut posséder, soit que la raison le permette, ou le défende; le plaisir est son guide, et non la raison.

Mais la volonté, qui choisit, est toujours précédée par la connoissance; et étant née pour écouter la raison, elle doit se rendre plus forte que les passions, qui ne l'écoutent pas.

Par-là les philosophes ont distingué en nous deux appétits; l'un, que le plaisir sensible emporte, qu'ils ont appelé sensitif, irraisonnable et inférieur : l'autre, qui est né pour suivre la raison, qu'ils appellent aussi pour cela raisonnable et supérieur; et c'est celui que nous appelons proprement la volonté.

Il faut pourtant remarquer, pour ne rien confondre, que le raisonnement peut servir à faire naître les passions. Nous connoissons par la raison le péril qui nous fait craindre, et l'injure qui nous met en colère : mais, au fond, ce n'est pas cette raison qui fait naître cet appétit violent de fuir ou de se venger; c'est le plaisir ou la douleur que nous causent les objets; et la raison, au contraire, d'elle-même tend à réprimer ces mouvemens impétueux.

J'entends la droite raison. Car il y a une raison déjà gagnée par les sens et par leurs plaisirs, qui, bien loin de réprimer les passions, les nourrit et les irrite. Un homme s'échauffe lui-même par de faux raisonnemens, qui rendent plus vio-

lent le désir qu'il a de se venger : mais ces raisonnemens, qui ne procèdent point par les vrais principes, ne sont pas tant des raisonnemens, que des égaremens d'un esprit prévenu et aveuglé.

C'est pour cela que nous avons dit que la raison qui suit les sens, n'est pas une véritable raison, mais une raison corrompue, qui au fond n'est non plus raison, qu'un homme mort est un homme.

XX. Récapitulation.

Les choses qui ont été expliquées nous ont fait connoître l'ame dans toutes ses facultés. Les facultés sensitives nous ont paru dans les opérations des sens intérieurs et extérieurs, et dans les passions qui en naissent; et les facultés intellectuelles nous ont aussi paru dans les opérations de l'entendement et de la volonté.

Quoique nous donnions à ces facultés des noms différens par rapport à leurs diverses opérations, cela ne nous oblige pas à les regarder comme des choses différentes. Car l'entendement n'est autre chose que l'ame en tant qu'elle conçoit : la mémoire n'est autre chose que l'ame en tant qu'elle retient, et se ressouvient : la volonté n'est autre chose que l'ame en tant qu'elle veut, et qu'elle choisit.

De même, l'imagination n'est autre chose que l'ame en tant qu'elle imagine, et se représente les choses à la manière qui a été dite. La faculté visive n'est autre chose que l'ame en tant qu'elle voit, et ainsi des autres. De sorte qu'on peut entendre que toutes ces facultés, ne sont au fond que la même ame, qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations.

CHAPITRE II.

Du Corps.

I. Ce que c'est que le corps organique.

La première chose qui paroît dans notre corps, c'est qu'il est organique, c'est-à-dire, composé de parties de différente nature, qui ont différentes fonctions.

Ces organes lui sont donnés pour exercer certains mouvemens.

Il y a de trois sortes de mouvemens. Celui de haut en bas, qui nous est commun avec toutes les choses pesantes : celui de nourriture et d'accroissement, qui nous est commun avec les plantes : celui qui est excité par certains objets, qui nous est commun avec les animaux.

L'animal s'abandonne quelquefois à ce mouvement de pesanteur, comme quand il s'asseoit, ou qu'il se couche ; mais le plus souvent il lui résiste, comme quand il se tient droit, ou qu'il marche. L'aliment est distribué dans toutes les parties du corps, au préjudice du cours qu'ont naturellement les choses pesantes ; de sorte qu'on peut dire que les deux derniers mouvemens résistent au premier, et que c'est une des différences des plantes et des animaux d'avec les autres corps pesans.

Pour donner des noms à ces trois mouvemens divers, nous pouvons nommer le premier, mouvement naturel ; le second, mouvement vital ; le

troisième, mouvement animal. Ce qui n'empêchera pas que le mouvement animal ne soit vital, et que l'un et l'autre ne soient naturels.

Ce mouvement que nous appelons animal, est le même qu'on nomme progressif, comme avancer, reculer, marcher de côté et d'autre.

Au reste, il vaut mieux, ce semble, appeler ce mouvement, animal, que volontaire; à cause que les animaux, qui n'ont ni raison ni volonté, le font comme nous.

Nous pourrions ajouter à ces mouvemens, le mouvement violent, qui arrive à l'animal, quand on le traîne ou quand on le pousse, et le mouvement convulsif. Mais il a été bon de considérer, avant toutes choses, les trois genres de mouvemens, qui sont, pour ainsi parler, de la première intention de la nature.

Le premier n'a pas besoin d'organes; et c'est pourquoi nous l'appelons purement naturel, quoique les médecins réservent ce nom au mouvement du cœur. Les deux autres ont besoin d'organes; et il a fallu, pour les exercer, que le corps fût composé de plusieurs parties.

II. Division des parties du corps, et description des extérieures.

Elles sont extérieures et intérieures.

Entre les parties extérieures, la principale est la tête, qui au dedans enferme le cerveau, et au dehors sur le devant fait paroître le visage, la plus belle partie du corps, où sont toutes les ouvertures par où les objets frappent les sens, c'est-à-dire, les yeux, les oreilles, et les autres de même nature.

On y voit entr'autres l'ouverture par où entrent

entrent les viandes, et par où sortent les paroles, c'est-à-dire, la bouche. Elle renferme la langue, qui avec les lèvres cause toutes les articulations de la voix, par ses divers battemens contre le palais et contre les dents.

La langue est aussi l'organe du goût, c'est par elle qu'on goûte les viandes. Outre qu'elle nous les fait goûter, elle les humecte et les amollit, elle les porte sous les dents pour être mâchées, et aide à les avaler.

On voit ensuite le cou, sur lequel la tête est posée, et qui paroît comme un pivot sur lequel elle tourne.

Après, viennent les épaules, où les bras sont attachés, et qui sont propres à porter les grands fardeaux.

Les bras sont destinés à serrer et à repousser, à remuer ou à transporter, selon nos besoins, les choses qui nous accommodent ou nous embarrassent. Les mains nous servent aux ouvrages les plus forts et les plus délicats. Par elles nous nous faisons des instrumens pour faire les ouvrages qu'elles ne peuvent faire elles-mêmes. Par exemple, les mains ne peuvent ni couper ni scier; mais elles font des couteaux, des scies, et d'autres instrumens semblables, qu'elles appliquent chacun à leur usage. Les bras et les mains sont en divers endroits divisés par plusieurs articulations, qui, jointes à la fermeté des os, leur servent pour faciliter le mouvement, et pour serrer les corps grands et petits. Les doigts, inégaux entre

eux, s'égalent pour embrasser ce qu'ils tiennent. Le petit doigt et le pouce servent à fermer fortement et exactement la main. Les mains nous sont données pour nous défendre, et pour éloigner du corps ce qui lui nuit. C'est pourquoi il n'y a d'endroit où elles ne puissent atteindre.

On voit ensuite la poitrine, qui contient le cœur et le poumon, les côtes en font et en soutiennent la cavité. Entre la poitrine et le ventre se trouve le diaphragme, qui est une cloison charnue dans son tour, et membraneuse à son centre, dont l'usage est d'alonger la concavité de la poitrine en se bandant, et d'accourcir la même concavité en se relâchant et se voûtant de bas en haut, ce qui fait la meilleure partie de la respiration tranquille.

Au-dessous du diaphragme est le ventre, qui enferme l'estomac, le foie, la rate, les intestins ou les boyaux, par où les excrémens se séparent et se déchargent.

Toute cette masse est posée sur les cuisses et sur les jambes, brisées en divers endroits, comme les bras, pour la facilité du mouvement et du repos.

Les pieds soutiennent le tout; et quoiqu'ils paroissent petits en comparaison de tout le corps, les proportions en sont si bien prises, qu'ils portent sans peine un si grand fardeau. Les doigts des pieds y contribuent, parce qu'ils serrent et appliquent le pied contre la terre ou le pavé.

Le corps aide aussi à se soutenir par la manière

dont il se situe; parce qu'il se pose naturellement sur un certain centre de pesanteur, qui fait que les parties se contre-balancent mutuellement, et que le tout se soutient sans peine par ce contre-poids.

Les chairs et la peau couvrent tout le corps, et servent à le défendre contre les injures de l'air.

Les chairs sont cette substance molle et tendre, qui couvre les os de tous côtés. Elles sont composées de divers filets qu'on appelle fibres, tors en différens sens, qui peuvent s'alonger et se raccourcir, et par-là tirer, retirer, étendre, fléchir, remuer en diverses sortes les parties du corps, ou les tenir en état. C'est ce qui s'appelle muscles, et de là vient la distinction des muscles extenseurs, ou fléchisseurs.

Les muscles ont leur origine à certains endroits des os, où on les voit attachés, excepté quelques-uns, qui servent à l'éjection des excrémens, et dont la composition est fort différente des autres.

La partie du muscle qui sort de l'os, s'appelle la tête : l'autre extrémité s'appelle la queue, et c'est le tendon. Le milieu s'appelle le ventre, et c'est la plus molle, comme la plus grosse. Les deux extrémités ont plus de force, parce que l'une soutient le muscle, et que par l'autre, c'est-à-dire, par le tendon, qui est aussi le plus fort, s'exerce immédiatement le mouvement.

Il y a des muscles qui se meuvent ensemble, en concours, et en même sens, pour s'aider les uns les autres; on les peut appeler concurrens. Il y en a d'autres opposés, et dont le jeu est con-

traire, c'est-à-dire, que pendant que les uns se retirent, les autres s'alongent, on les appelle antagonistes. C'est par-là que se font les mouvemens des parties, et le transport de tout le corps.

On ne peut assez admirer cette prodigieuse quantité de muscles, qui se voient dans le corps humain, ni leur jeu si aisé et si commode, non plus que le tissu de la peau qui les enveloppe, si fort et si délicat tout ensemble.

III. Description des parties intérieures, et premièrement de celles qui sont enfermées dans la poitrine.

Parmi les parties intérieures, celle qu'il faut considérer la première, c'est le cœur. Il est situé au milieu de la poitrine, couché pourtant de manière que la pointe en est tournée et un peu avancée du côté gauche. Il a deux cavités, à chacune desquelles est jointe une artère et une veine, qui de là se répandent par tout le corps. Ces deux cavités, que les anatomistes appellent les deux ventricules du cœur, sont séparées par une substance solide et charnue, à qui notre langue n'a point donné de nom, et que les Latins appellent *septum medium*.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans le cœur, est son battement continuel, par lequel il se resserre et se dilate. C'est ce qui s'appelle systole et diastole : systole, quand il se resserre, et diastole, quand il se dilate. Dans la diastole, il s'enfle et s'arrondit; dans la systole, il s'appetisse et s'alonge. Mais l'expérience a appris que, lorsqu'il s'enfle au dehors, il se resserre au dedans; et au contraire, qu'il se dilate au dedans, quand il s'appetisse et s'amenuise au dehors. Ceux qui, pour connoître mieux la nature des parties, ont fait

des dissections d'animaux vivans, assurent qu'après avoir fait une ouverture dans leur cœur, quand il bat encore, si on y enfonce le doigt, on se sent plus pressé dans la diastole; et ils ajoutent que la chose doit nécessairement arriver ainsi, par la seule disposition des parties.

A considérer la composition de toute la masse du cœur, les fibres et les filets dont il est tissu, et la manière dont ils sont tors, on le reconnoît pour un muscle, à qui les esprits venus du cerveau causent son battement continuel. Et on prétend que ces fibres ne sont pas mues selon leur longueur prise en droite ligne, mais comme torses de côté; ce qui fait que le cœur se ramenant sur lui-même, s'enfle en rond; et en même temps que les parties, qui environnent les cavités, se compriment au dedans avec grande force.

Cette compression fait deux grands effets sur le sang; l'un, qu'elle le bat fortement, et par la même raison elle l'échauffe : l'autre, qu'elle le pousse avec force dans les artères, après que le cœur, en se dilatant, l'a reçu par les veines.

Ainsi, par une continuelle circulation, le sang doit couler nécessairement des artères dans les veines, des veines dans le cœur, du cœur dans le poumon, où il reprend de l'air et avec l'air une nouvelle vie, du poumon dans le cœur, du cœur dans les artères de la tête, et dans celles de tout le corps.

C'est à l'occasion de cette distribution du sang artériel dans la tête, que les esprits animaux, ou

plutôt la liqueur animale, y est formée pour être distribuée par les nerfs dans toutes les parties du corps, où elle porte par les nerfs le sentiment, et à l'occasion des nerfs distribue dans les muscles le mouvement.

Il y a beaucoup de chaleur dans le cœur. Mais ceux qui ont ouvert des animaux vivans, assurent qu'ils ne la ressentent guère moins grande dans les autres parties.

Le poumon est une partie molle et vésiculaire, qui, en se dilatant et se resserrant à la manière d'un soufflet, reçoit et rend l'air que nous respirons. Ce mouvement s'appelle inspiration et expiration, en général respiration.

Les mouvemens du poumon se font par le moyen des muscles insérés en divers endroits au dedans du corps, et par lesquels la partie est comprimée et dilatée.

Cette compression et dilatation se fait aussi sentir dans le bas-ventre, qui s'enfle et s'abaisse au mouvement du diaphragme, par le moyen de certains muscles, qui font la communication de l'une et de l'autre partie.

Le poumon se répand de part et d'autre dans toute la capacité de la poitrine. Il est autour du cœur, pour le rafraîchir par l'air qu'il attire. En rejetant cet air, on dit qu'il pousse au dehors les fumées que le cœur excite par sa chaleur, et qui le suffoqueroient, si elles n'étoient évaporées. Cette même fraîcheur de l'air, sert aussi à épaissir le sang, et à corriger sa trop grande subtilité.

Le poumon a encore beaucoup d'autres usages, qui s'entendront beaucoup mieux par la suite.

C'est une chose admirable, comme l'animal, qui n'a pas besoin de respirer dans le ventre de sa mère, aussitôt qu'il en est dehors, ne peut plus vivre sans respiration. Ce qui vient de la différente manière dont il se nourrit dans l'un et dans l'autre état. Sa mère mange, digère et respire pour lui, et par les vaisseaux disposés à cet effet, lui envoie le sang tout préparé et conditionné comme il faut, pour circuler dans son corps, et le nourrir.

Le dedans de la poitrine est tendu d'une peau assez délicate, qu'on appelle *pleure*. Elle est fort sensible; et c'est de l'inflammation de cette membrane que nous viennent les douleurs de la pleurésie.

Au-dessous du poumon est l'estomac, qui est un grand sac en forme d'une bourse, ou d'une cornemuse, et c'est là que se fait la digestion des viandes.

IV. Les parties qui sont au-dessous de la poitrine.

Du côté droit est le foie. Il enveloppe un côté de l'estomac, et aide à la digestion par sa chaleur. Il fait la séparation de la bile d'avec le sang. De là vient qu'il a par-dessous un petit vaisseau, comme une petite bouteille, qu'on appelle la vésicule du fiel, où la bile se ramasse, et d'où elle se décharge dans les intestins. Cette humeur âcre, en les picotant, les agite, et leur sert comme d'une espèce de lavement naturel, pour leur faire jeter les excrémens.

La rate est à l'opposite du foie, c'est une es-

pèce de sac spongieux, où le sang est apporté par une grosse artère, et rapporté par les veines, comme dans toutes les autres parties, sans qu'on puisse remarquer dans ce sang aucune différence d'avec celui qui passe par les autres artères; quoique l'antiquité, trompée par la couleur brune de ce sac, l'ait cru le réservoir de l'humeur mélancolique, et lui ait, par cette raison, attribué ces noirs chagrins, dont on ne peut dire le sujet.

Derrière le foie et la rate, et un peu au-dessous, sont les deux reins, un de chaque côté, où se séparent et s'amassent les sérosités, qui tombent dans la vessie par deux petits tuyaux, qu'on appelle les uretères, et font les urines.

Au-dessous de toutes ces parties sont les intestins, où, par divers détours, les excrémens se séparent, et tombent dans les lieux où la nature s'en décharge.

Les intestins sont attachés et comme cousus aux extrémités du mésentère; aussi ce mot signifie-t-il le milieu des entrailles.

Le mésentère est la partie qui s'appelle fraise dans les animaux, par le rapport qu'elle a aux fraises qu'on portoit autrefois au col.

C'est une grande membrane étendue à peu près en rond, mais repliée plusieurs fois sur elle-même; ce qui fait que les intestins qui la bordent dans toute sa circonférence, se replient de la même sorte.

On voit sur le mésentère une infinité de petites veines plus déliées que des cheveux, qu'on ap-

pelle des veines lactées, à cause qu'elles contiennent une liqueur semblable au lait, blanche et douce comme lui, dont on verra dans la suite la génération.

Au reste, les veines lactées sont si petites, qu'on ne peut les apercevoir dans l'animal qu'en l'ouvrant un peu après qu'il a mangé, parce que c'est alors, comme il sera dit, qu'elles se remplissent de ce suc blanc, et qu'elles en prennent la couleur.

Au milieu du mésentère est une glande assez grande. Les veines lactées sortent toutes des intestins, et aboutissent à cette glande comme à leur centre.

Il paroît, par la seule situation, que la liqueur dont ces veines sont remplies, leur doit venir des entrailles, et qu'elle est portée à cette glande, d'où elle est conduite en d'autres parties, qui seront marquées dans la suite.

Tous les intestins ont leur pellicule commune qu'on appelle le *péritoine*, qui les enveloppe, et qui contient divers vaisseaux, entre autres, les ombilicaux, appelés ainsi, parce qu'ils se terminent au nombril. Ce sont ceux par où le sang et la nourriture sont portés au cœur de l'enfant, tant qu'il est dans le ventre de sa mère. Ensuite ils n'ont plus d'usage, et aussi se resserrent-ils tellement, qu'à peine les peut-on apercevoir dans la dissection.

Toute cette basse région, qui commence à l'estomac, est séparée de la poitrine par une grande membrane musculeuse, ou, pour mieux

dire, par un muscle qui s'appelle le diaphragme. Il s'étend d'un côté à l'autre dans toute la circonférence des côtes.

Son principal usage est de servir à la respiration. Pour l'aider, il se hausse et se baisse par un mouvement continuel, qui peut être hâté ou ralenti par diverses causes.

En se baissant, il appuie sur les intestins, et les presse ; ce qui a de grands usages, qu'il faudra considérer en leur lieu.

Le diaphragme est percé, pour donner passage aux vaisseaux qui doivent s'étendre dans les parties inférieures.

Le foie et la rate y sont attachés. Quand il est secoué violemment, ce qui arrive quand nous rions avec éclat, la rate, sècouée en même temps, se purge des humeurs qui la surchargent. D'où vient qu'en certains états on se sent beaucoup soulagé par un ris éclatant.

Voilà les parties principales qui sont renfermées dans la capacité de la poitrine, et dans le bas-ventre. Outre cela, il y en a d'autres qui servent de passage pour conduire à celles-là.

V. Les passages qui conduisent aux parties ci-dessus décrites, c'est-à-dire, l'œsophage, et la trachée-artère.

A l'entrée de la gorge sont attachés l'œsophage, autrement le gosier, et la trachée-artère. Œsophage signifie en grec, ce qui porte la nourriture. Trachée-artère, et âpre-artère, c'est la même chose. Elle est ainsi appelée, à cause qu'étant composée de divers anneaux, le passage n'en est pas uni.

L'œsophage, selon son nom, est le conduit par où les viandes sont portées à l'estomac, qui

n'est qu'un alongement, ou, comme parle la Médecine, une dilatation de l'extrémité inférieure de l'œsophage. La situation et l'usage de ce conduit, font voir qu'il doit traverser le diaphragme.

La trachée-artère est le conduit par où l'air qu'on respire est porté dans le poumon, où elle se répand en une infinité de petites branches, qui à la fin deviennent imperceptibles; ce qui fait que le poumon s'enfle tout entier par la respiration.

Le poumon repoussant l'air par la trachée-artère avec effort, forme la voix, de la même sorte qu'il se forme un son par un tuyau d'orgue. Avec l'air sont aussi poussées au dehors les humidités superflues qui s'engendrent dans le poumon, et que nous crachons.

La trachée-artère a dans son entrée une petite languette qui s'ouvre pour donner passage aux choses qui doivent sortir par cet endroit-là. Elle s'ouvre plus ou moins; ce qui sert à former la voix, et diversifier les tons.

La même languette se ferme exactement quand on avale; de sorte que les viandes passent pardessus, pour aller dans l'œsophage, sans entrer dans la trachée-artère, qu'il faut laisser libre à la respiration. Car si l'aliment passoit de ce côté-là, on étoufferoit. Ce qui paroît par la violence qu'on souffre, et par l'effort qu'on fait, lorsque la trachée-artère étant un peu entr'ouverte, il y entre quelque goutte d'eau qu'on veut repousser.

La disposition de cette languette étant telle

qu'on la vient de voir, il s'ensuit qu'on ne peut jamais parler et avaler tout ensemble.

Au bas de l'estomac, et à l'ouverture qui est dans son fond, il y a une languette à peu près semblable, qui ne s'ouvre qu'en dehors. Pressée par l'aliment qui sort de l'estomac, elle s'ouvre, mais en sorte qu'elle empêche le retour aux viandes, qui continuent leur chemin le long d'un gros boyau, où commence à se faire la séparation des excrémens d'avec la bonne nourriture.

VI. Le cerveau et les organes des sens.

Au-dessus, et dans la partie la plus haute de tout le corps, c'est-à-dire, dans la tête, est le cerveau, destiné à recevoir les impressions des objets, et tout ensemble à donner au corps les mouvemens nécessaires pour les suivre ou les fuir.

Par la liaison qui se trouve entre les objets et le mouvement progressif, il a fallu qu'où se termine l'impression des objets, là se trouvât le principe et la cause de ce mouvement.

Le cerveau a été formé pour réunir ensemble ces deux fonctions.

L'impression des objets se fait par les nerfs qui servent au sentiment, et il se trouve que ces nerfs aboutissent tous au cerveau.

Les esprits coulés dans les muscles par les nerfs répandus dans tous les membres, font le mouvement progressif. Et on croit premièrement, que les esprits sont portés d'abord du cœur au cerveau, où ils prennent leur dernière forme. Et secondement, que les nerfs par où s'en fait la conduite, ont leur origine dans le cerveau, comme les autres.

Il ne faut donc point douter que la direction des esprits, et par-là tout le mouvement progressif, n'ait sa cause dans le cerveau. Et en effet, il est constant que le cerveau est attaqué dans les maladies où le corps est entrepris, telles que sont l'apoplexie et la paralysie; et dans celles qui causent ces mouvemens irréguliers, qu'on appelle convulsions.

Comme l'action des objets sur les organes des sens, et l'impression qu'ils font, devoit être continuée jusqu'au cerveau, il a fallu que la substance en fût tout ensemble assez molle, pour recevoir les impressions, et assez ferme pour les conserver. Et en effet, elle a tout ensemble ces deux qualités.

Le cerveau a divers sinus et anfractuosités. Outre cela, diverses cavités, qu'on appelle ventricules, choses que les médecins et anatomistes démontrent plus aisément, qu'ils n'en expliquent les usages.

Il est divisé en grand et petit, appelé aussi cervelet. Le premier vers la partie antérieure, et l'autre vers la partie postérieure de la tête.

La communication de ces deux parties du cerveau est visible par leur structure; mais les dernières observations semblent faire voir que la partie antérieure du cerveau est destinée aux opérations des sens; c'est aussi là que se trouvent les nerfs qui servent à la vue, à l'ouïe, au goût, et à l'odorat : au lieu que du cervelet naissent les nerfs qui servent au toucher et aux mouvemens, principalement à celui du cœur. Aussi les bles-

sures et les autres maux qui attaquent cette partie, sont-ils plus mortels, parce qu'ils vont directement au principe de la vie.

Le cerveau, dans toute sa masse, est enveloppé de deux tuniques déliées et transparentes, dont l'une, appelée *pie-mère*, est l'enveloppe immédiate qui s'insinue aussi dans tous les détours du cerveau; et l'autre est nommée *dure-mère*, à cause de son épaisseur et de sa consistance.

La *dure-mère*, par les artères dont elle est remplie, est en battement continuel, et bat aussi sans cesse le cerveau, dont les parties étant fort pressées, il s'ensuit que le sang et les esprits qui y sont contenus, sont aussi fort pressés et fort battus. Ce qui est une des causes de la distribution, et peut-être aussi du raffinement des esprits.

C'est ce battement de la *dure-mère*, qu'on ressent si fort dans les maux de tête, et qui cause des douleurs si violentes.

L'artifice de la nature est inexplicable, à faire que le cerveau reçoive tant d'impressions, sans en être trop ébranlé. La disposition de cette partie y contribue, parce que par sa mollesse il ralentit le coup, et s'en laisse imprimer fort doucement.

La délicatesse extrême des organes des sens, aide aussi à produire un si bon effet, parce qu'ils ne pèsent point sur le cerveau, et y font une impression fort tendre et fort douce.

Cela veut dire que le cerveau n'en est point blessé. Car, au reste, cette impression ne laisse pas d'être forte à sa manière, et de causer des

mouvemens assez grands; mais tellement proportionnés à la nature du cerveau, qu'il n'en est point offensé.

Ce seroit ici le lieu de considérer les parties qui composent l'œil, ses pellicules, appelées tuniques; ses humeurs de différente nature, par lesquelles se font diverses réfractions des rayons; les muscles qui tournent l'œil, et le présentent diversement aux objets comme un miroir; les nerfs optiques, qui se terminent en cette membrane déliée qu'on nomme rétine, qui est tendue sur le fond de l'œil, comme un velouté délicat et mince, et qui embrasse l'humeur vitrée, au-devant de laquelle est enchâssée la partie de l'œil qu'on nomme le cristallin, à cause qu'elle ressemble à un beau cristal.

Il faudroit aussi remarquer la construction tant extérieure qu'intérieure de l'oreille, et entre autres choses, le petit tambour appelé *tympan*, c'est-à-dire, cette pellicule si mince et si bien tendue, qui, par un petit marteau d'une fabrique extraordinairement délicate, reçoit le battement de l'air, et le fait passer par ses nerfs jusqu'au dedans du cerveau. Mais cette description, aussi bien que celle des autres organes des sens, seroit trop longue, et n'est pas nécessaire pour notre sujet.

VII. Les parties qui règnent par tout le corps, et premièrement des os.

Outre ces parties, qui ont leur région séparée, il y en a d'autres qui s'étendent et règnent par tout le corps, comme sont les os, les artères, les veines et les nerfs.

La plupart des os sont d'une substance sèche

et dure, incapable de se courber, et qui peut être cassée plutôt que fléchie. Mais quand ils sont cassés, ils peuvent être facilement remis, et la nature y jette une glaire, comme une espèce de soudure, qui fait qu'ils se reprennent plus solidement que jamais. Ce qu'il y a de plus remarquable dans les os, c'est leurs jointures, leurs ligamens, et les divers emboîtemens des uns dans les autres, par le moyen desquels ils jouent et se meuvent.

Les emboîtemens les plus remarquables sont ceux de l'épine du dos, qui règne depuis le chignon du cou jusqu'au croupion. C'est un enchaînement de petits os, emboîtés les uns dans les autres, en forme de double charnière, et ouverts au milieu pour donner entrée aux vaisseaux qui doivent y avoir leur passage. Il a fallu faire l'épine du dos de plusieurs pièces, afin qu'on pût courber et dresser le corps, qui seroit trop roide, si l'épine étoit d'un seul os.

Le propre des os est de tenir le corps en état, et de lui servir d'appui. Ils font dans l'architecture du corps humain, ce que font les pièces de bois dans un bâtiment de charpente. Sans les os, tout le corps s'abattroit, et on verroit tomber par pièces toutes les parties. Ils en renferment les unes, comme le crâne, c'est-à-dire, l'os de la tête renferme le cerveau; et les côtes, le poumon et le cœur. Ils en soutiennent les autres, comme les os des bras et des cuisses soutiennent les chairs qui y sont attachées.

Le cerveau est contenu dans plusieurs os joints ensemble,

ensemble, de manière qu'ils ne font qu'une boîte continue. Mais s'il en eût été de même du poumon, cet os auroit été trop grand, par conséquent ou trop fragile, ou trop solide, pour se remuer au mouvement des muscles qui devoient dilater ou resserrer la poitrine. C'est pourquoi il a fallu faire ce coffre de la poitrine de plusieurs pièces, qu'on appelle côtes. Elles tiennent ensemble par les peaux qui leur sont communes, et sont plus pliantes que les autres os, pour être capables d'obéir aux mouvemens, que leurs muscles leur devoient donner.

Le crâne a beaucoup de choses qui lui sont particulières. Il a en haut ses sutures, où il est un peu entr'ouvert, pour laisser évaporer les fumées du cerveau, et servir à l'insertion de l'une de ses enveloppes, c'est-à-dire, de la *dure-mère*. Il a aussi ses deux tables, étant composé de deux couches d'os posées l'une sur l'autre avec un artifice admirable, entre lesquelles s'insinuent les artères et les veines qui leur portent la nourriture.

VIII. Les artères, les veines, et les nerfs.

Les artères, les veines, et les nerfs, sont joints ensemble, et se répandent par tout le corps jusques aux moindres parties.

Les artères et les veines sont des vaisseaux qui portent par tout le corps, pour en nourrir toutes les parties, cette liqueur qu'on appelle sang : de sorte qu'elles-mêmes, pour être nourries, sont pleines d'autres petites artères et d'autres petites veines, et celles-là d'autres encore, jusques au terme que Dieu seul peut savoir. Et toutes ces

veines et ces artères composent avec les nerfs, qui se subdivisent de la même sorte, un tissu vraiment merveilleux et inimitable.

Il y a aux extrémités des artères et des veines, de secrètes communications, par où le sang passe continuellement des unes dans les autres.

Les artères le reçoivent du cœur, et les veines l'y reportent. C'est pourquoi, à l'ouverture des artères, et à l'embouchure des veines du côté du cœur, il y a des valvules, ou soupapes, qui ne s'ouvrent qu'en un sens, et qui, selon le sens dont elles sont tournées, donnent le passage, ou empêchent le retour. Celles des artères se trouvent disposées de sorte qu'elles peuvent recevoir le sang en sortant du cœur; et celles des veines, au contraire, de sorte qu'elles ne peuvent que le rendre au cœur, sans le pouvoir jamais recevoir immédiatement du cœur. Et il y a, par intervalles, le long des artères et des veines, des valvules de même nature, qui ne permettent pas au sang, une fois passé, de remonter au lieu d'où il est venu : tellement qu'il est forcé, par le nouveau sang qui survient sans cesse, d'aller toujours en avant, et de rouler sans fin par tout le corps.

Mais ce qui aide le plus à cette circulation, c'est que les artères ont un battement continu, et semblable à celui du cœur, et qui le suit. C'est ce qui s'appelle le pouls.

Et il est aisé d'entendre que les artères doivent s'enfler au battement du cœur, qui jette du sang dedans. Mais, outre cela, on a remarqué que,

par leur composition, elles ont, comme le cœur, un battement qui leur est propre.

On peut entendre ce battement, ou en supposant que leurs fibres, une fois enflées par le sang que le cœur y jette, font sur elles-mêmes une espèce de ressort, ou qu'elles sont tournées de sorte qu'elles se remuent comme le cœur même, à la manière des muscles.

Quoi qu'il en soit, l'artère peut être considérée comme un cœur répandu partout, pour battre le sang et le pousser en avant; et comme un ressort, ou un muscle monté, pour ainsi parler, sur le mouvement du cœur, et qui doit battre en même cadence.

Il paroît donc, que par la structure et le battement de l'artère, le sang doit toujours avancer dans ce vaisseau; et d'ailleurs l'artère battant sans relâche sur la veine qui lui est conjointe, y doit faire le même effet que sur elle-même, quoique non de même force; c'est-à-dire, qu'elle y doit battre le sang, et le pousser continuellement de valvule en valvule, sans le laisser reposer un seul moment.

Et par-là il a fallu que l'artère, qui devoit avoir un battement si continuel et si ferme, fût d'une consistance plus solide et plus dure que la veine; joint que l'artère qui reçoit le sang, comme il vient du cœur, c'est-à-dire, plus échauffé et plus vif, a dû encore, pour cette raison, être d'une structure plus forte, pour empêcher que cette liqueur n'échappât en abondance par son

extrême subtilité, et ne rompît ses vaisseaux, à la manière d'un vin fumeux.

Il n'est pas possible de s'empêcher d'admirer la sagesse de la nature, qui ici, comme partout ailleurs, forme les parties de la manière qu'il faut, pour les effets auxquels on les voit manifestement destinés.

Il y a, à la base du cœur, deux artères et deux principales veines, d'où naissent toutes les autres. La plus grande artère s'appelle l'*aorte :* la plus grande veine s'appelle la *veine-cave.* L'aorte porte le sang par tout le corps, excepté le cœur et le poumon; la veine-cave le reporte de tout le corps, excepté du cœur et du poumon : l'aorte sort du ventricule gauche, la cave aboutit au ventricule droit : du même ventricule sort l'artère du poumon, moindre dans les adultes que l'aorte; aussi ne porte-t-elle que la portion du sang veinal destiné au poumon. La veine du poumon aboutit au ventricule gauche; aussi ne rapporte-t-elle que le sang veinal destiné au poumon, et par lui rendu artériel par le mélange de l'air respiré dans cette partie.

Le cœur est nourri par une artère particulière, qui n'a nulle communication immédiate avec l'aorte, et reçoit le sang du ventricule gauche; et le reste du sang destiné à la nourriture, est rapporté par une veine particulière qui n'a nulle communication immédiate avec le cœur, et rend son sang dans le ventricule droit.

Immédiatement en sortant du cœur, l'aorte et

la grande veine envoient une de leurs branches dans le cerveau; et c'est par-là que s'y fait ce transport soudain des esprits, dont il a été parlé.

Les nerfs sont comme de petites cordes, ou plutôt comme de petits filets, qui commencent par le cerveau, et s'étendent par tout le corps, jusqu'aux dernières extrémités.

Partout où il y a des nerfs, il y a quelque sentiment; et partout où il y a du sentiment, il s'y rencontre des nerfs, comme le propre organe des sens.

La cavité des nerfs est remplie d'une certaine moelle, qu'on dit être de même nature que le cerveau, à travers de laquelle les esprits peuvent aisément continuer leur cours.

Par-là se voient deux usages principaux des nerfs. Ils sont premièrement les organes propres du sentiment. C'est pourquoi, à chaque partie qui est le siége de quelqu'un des sens, il y a des nerfs destinés pour servir au sentiment. Par exemple, il y a aux yeux les nerfs optiques, les auditifs aux oreilles, les olfactifs aux narines, et les gustatifs à la langue. Ces nerfs servent aux sens situés dans ces parties; et comme le toucher se trouve par tout le corps, il y a aussi des nerfs répandus par tout le corps.

Ceux qui vont ainsi par tout le corps, en sortant du cerveau, passent le long de l'épine du dos, d'où ils se partagent et s'étendent dans toutes les parties.

Le second usage des nerfs n'est guère moins

important. C'est de porter par tout le corps les esprits qui font agir les muscles, et causent tous les mouvemens.

Ces mêmes nerfs répandus partout, qui servent au toucher, servent aussi à cette conduite des esprits dans tous les muscles. Mais les nerfs, que nous avons considérés comme les propres organes des quatre autres sens, n'ont point cet usage.

Et il est à remarquer que les nerfs qui servent au toucher, se trouvent même dans les parties qui servent aux autres sens; dont la raison est que ces parties-là ont avec leur sentiment propre celui du toucher. Les yeux, les oreilles, les narines et la langue peuvent recevoir des impressions, qui ne dépendent que du toucher seul, et d'où naissent des douleurs auxquelles ni les couleurs, ni les sons, ni les odeurs, ni le goût, n'ont aucune part.

Ces parties ont aussi des mouvemens qui demandent d'autres nerfs que ceux qui servent immédiatement à leurs sensations particulières. Par exemple, les mouvemens des yeux qui se tournent de tant de côtés, et ceux de la langue qui paroissent si divers dans la parole, ne dépendent en aucune sorte des nerfs qui servent au goût et à la vue. Et aussi y en trouve-t-on beaucoup d'autres; par exemple, dans les yeux, les nerfs moteurs, et les autres que démontre l'Anatomie.

Les parties que nous venons de décrire ont toutes, ou presque toutes, de petits passages

qu'on appelle pores, par où s'échappent et s'évaporent les matières les plus légères et les plus subtiles, par un mouvement qu'on appelle transpiration.

Après avoir parlé des parties qui ont de la consistance, il faut parler maintenant des liqueurs et des esprits.

IX. Le sang et les esprits.

Il y a une liqueur qui arrose tout le corps, et qu'on appelle sang.

Cette liqueur est mêlée dans toute sa masse de beaucoup d'autres liqueurs, telles que sont la bile et les sérosités. Celle qui est rouge, qu'on voit à la fin se figer dans une palette, et qui en occupe le fond, est celle qu'on appelle proprement le sang.

C'est par cette liqueur que la chaleur se répand et s'entretient. C'est d'elle que se nourrissent toutes les parties; et si l'animal ne se réparoit continuellement par cette nourriture, il périroit.

C'est un grand secret de la nature, de savoir comment le sang s'échauffe dans le cœur.

Et d'abord, on peut penser que le cœur étant extrêmement chaud, le sang s'y échauffe et s'y dilate, comme l'eau dans un vaisseau déjà échauffé.

Et si la chaleur du cœur, qu'on ne trouve guère plus grande que celle des autres parties, ne suffit pas pour cela, on y peut ajouter deux choses : l'une, que le sang soit composé, ou en son tout, ou en partie, d'une matière de la nature de celles qui s'échauffent par le mouvement.

Et déjà on le voit fort mêlé de bile, matière si aisée à échauffer; et peut-être que le sang même, dans sa propre substance, tient de cette qualité. De sorte qu'étant comme il est continuellement battu, premièrement par le cœur, et ensuite par les artères, il vient à un degré de chaleur considérable.

L'autre chose qu'on peut dire, est qu'il se fait dans le cœur une fermentation du sang.

On appelle fermentation lorsqu'une matière s'enfle par une espèce de bouillonnement, c'est-à-dire, par la dilatation de ses parties intérieures. Ce bouillonnement se fait par le mélange d'une autre matière qui se répand et s'insinue entre les parties de celle qui est fermentée, et qui, les poussant du dedans au dehors, leur donne une plus grande circonférence. C'est ainsi que le levain enfle la pâte.

On peut donc penser que le cœur mêle dans le sang une matière quelle qu'elle soit, capable de le fermenter; ou même, sans chercher plus loin, qu'après que l'artère a reçu le sang que le cœur y pousse, quelque partie restée dans le cœur, sert de ferment au nouveau sang que la veine y décharge aussitôt après, comme un peu de vieille pâte aigrie fermente et enfle la nouvelle.

Soit donc qu'une de ces causes suffise, soit qu'il faille les joindre toutes ensemble, ou que la nature ait encore quelque autre secret inconnu aux hommes; il est certain que le sang s'échauffe beaucoup dans le cœur, et que cette chaleur entretient la vie.

Car d'un sang refroidi, il ne s'engendre plus d'esprits; ainsi le mouvement cesse, et l'animal meurt.

Le sang doit avoir une certaine consistance médiocre, et quand il est, ou trop subtil, ou trop épais, il en arrive divers maux à tout le corps.

Il bouillonne quelquefois extraordinairement, et souvent il s'épaissit avec excès; ce qui lui doit arriver par le mélange de quelque liqueur.

Et il ne faut pas croire que cette liqueur qui peut ou épaissir tout le sang, ou le faire bouillonner, soit toujours en grande quantité. L'expérience faisant voir combien peu il faut de levain pour enfler beaucoup de pâte, et que souvent une seule goutte d'une certaine liqueur, agite et fait bouillir une quantité beaucoup plus grande d'une autre.

C'est par-là qu'une goutte de venin, entrée dans le sang, en fige toute la masse, et nous cause une mort certaine. Et on peut croire de même, qu'une goutte de liqueur d'une autre nature, fera bouillonner tout le sang. Ainsi ce n'est pas toujours la trop grande quantité de sang, mais c'est souvent son bouillonnement qui le fait sortir des veines, et qui cause le saignement de nez, ou les autres accidens semblables, qu'on ne guérit pas toujours en tirant du sang, mais en trouvant ce qui est capable de le rafraîchir et de le calmer.

Nous avons déjà dit du sang, qu'il a un cours

perpétuel du cœur dans les artères, des artères dans les veines, et des veines encore dans le cœur, d'où il est jeté de nouveau dans les artères; et toujours de même tant que l'animal est vivant.

Ainsi c'est le même sang qui est dans les artères et dans les veines, avec cette différence, que le sang artériel sortant immédiatement du cœur, doit être plus chaud, plus subtil et plus vif; au lieu que celui des veines est plus tempéré et plus épais. Il ne laisse pas d'avoir sa chaleur, mais plus modérée; et se figeroit tout-à-fait, s'il croupissoit dans les veines, et ne venoit bientôt se réchauffer dans le cœur.

Le sang artériel a encore cela de particulier, que quand l'artère est piquée, on le voit saillir comme par bouillons, et à diverses reprises, ce qui est causé par le battement de l'artère.

Toutes les humeurs, comme la bile, la lymphe ou sérosité, coulent avec le sang dans les mêmes vaisseaux, et en sont aussi séparées en certaines parties du corps, ainsi qu'il a été dit. Ces humeurs sont de différentes qualités, par leur propre nature, selon qu'elles sont diversement préparées, et pour ainsi dire criblées. C'est de cette masse commune que sont empreintes et formées la salive, les urines, les sueurs, les eaux contenues dans les vaisseaux lymphatiques qu'on trouve auprès des veines : celles qui remplissent les glandes de l'estomac, par exemple, qui servent tant à la digestion;

ces larmes enfin que la nature fournit à certains tuyaux auprès des yeux, pour les humecter.

Les esprits sont la partie la plus vive et la plus agitée du sang, et mettent en action toutes les parties.

X. Le sommeil, la veille, et la nourriture.

Quand les esprits sont épuisés à force d'agir, les nerfs se détendent, tout se relâche, l'animal s'endort, et se délasse du travail et de l'action où il est sans cesse pendant qu'il veille.

Le sang et les esprits se dissipent continuellement, et ont aussi besoin d'être réparés.

Pour ce qui est des esprits, il est aisé de concevoir, qu'étant si subtils et si agités, ils passent à travers les pores, et se dissipent d'eux-mêmes par leur propre agitation.

On peut aussi aisément comprendre, que le sang, à force de passer et de repasser dans le cœur, s'évaporeroit à la fin. Mais il y a une raison particulière de la dissipation du sang, tirée de la nourriture.

Les parties de notre corps doivent bien avoir quelque consistance. Mais si elles n'avoient aussi quelque mollesse, elles ne seroient pas assez maniables, ni assez pliantes pour faciliter le mouvement. Etant donc, comme elles sont, assez tendres, elles se dissipent et se consument facilement, tant par leur propre chaleur, que par la perpétuelle agitation des corps qui les environnent. C'est pour cela qu'un corps mort, par la seule agitation de l'air auquel il est exposé, se corrompt et se pourrit. Car l'air ainsi agité,

ébranlant ce corps mort par le dehors, et s'insinuant dans les pores par sa subtilité, à la fin l'altère et le dissout. Le même arriveroit à un corps vivant, s'il n'étoit réparé par la nourriture.

Ce renouvellement des chairs et des autres parties du corps, paroît principalement dans la guérison des blessures, qu'on voit se fermer, et en même temps les chairs revenir par une assez prompte régénération.

Cette réparation se fait par le moyen du sang qui coule dans les artères, dont les plus subtiles parties s'échappant par les pores, dégouttent sur tous les membres, où elles se prennent, s'y attachent, et les renouvellent. C'est par-là que le corps croît et s'entretient, comme on voit les plantes et les fleurs croître et s'entretenir par l'eau de la pluie. Ainsi le sang toujours employé à nourrir et à réparer l'animal, s'épuiseroit aisément s'il n'étoit lui-même réparé, et la source en seroit bientôt tarie.

La nature y a pourvu par les alimens qu'elle nous a préparés, et par les organes qu'elle a disposés pour renouveler le sang, et par le sang tout le corps.

L'aliment commence premièrement à s'amollir dans la bouche par le moyen de certaines eaux épreintes des glandes qui y aboutissent. Ces eaux détrempent les viandes, et font qu'elles peuvent plus facilement être brisées et broyées par les mâchoires, ce qui est un commencement de digestion.

De là elles sont portées par l'œsophage dans

l'estomac, où il coule dessus d'autres sortes d'eaux épreintes d'autres glandes, qui se voient en nombre infini dans l'estomac même. Par le moyen de ces eaux, et à la faveur de la chaleur du foie, les viandes se cuisent dans l'estomac, à peu près comme elles feroient dans une marmite mise sur le feu. Ce qui se fait d'autant plus facilement, que ces eaux de l'estomac sont de la nature des eaux fortes; car elles ont la vertu d'inciser les viandes, et les coupent si menues, qu'il n'y a plus rien de l'ancienne forme.

C'est ce qui s'appelle la digestion, qui n'est autre chose que l'altération que souffre l'aliment dans l'estomac, pour être disposé à s'incorporer à l'animal.

Cette matière digérée, blanchit et devient comme liquide. C'est ce qui s'appelle le chyle.

Il est porté de l'estomac au boyau qui est au-dessous, et où se commence la séparation du pur et de l'impur, laquelle se continue tout le long des intestins.

Elle se fait par le pressement continuel que cause la respiration, et le mouvement du diaphragme sur les boyaux. Car étant ainsi pressés, la matière dont ils sont pleins, est contrainte de couler dans toutes les ouvertures qu'elle trouve dans son passage; en sorte que les veines lactées, qui sont attachées aux boyaux, ne peuvent manquer d'être remplies par ce mouvement.

Mais comme elles sont fort minces, elles ne

peuvent recevoir que les parties les plus délicates, qui, exprimées par le pressement des intestins, se jettent dans ces veines, et y forment cette liqueur blanche, qui les remplit et les colore ; pendant que le plus grossier, par la forme du même pressement, continue son chemin dans les intestins, jusqu'à ce que le corps en soit déchargé.

Car il y a quelques valvules disposées d'espace en espace dans les gros boyaux, qui empêchent également la matière de remonter, et de descendre trop vite ; et on remarque, outre cela, un mouvement vermiculaire de haut en bas, qui détermine la matière à prendre un certain cours.

La liqueur des veines lactées, est celle que la nature prépare pour la nourriture de l'animal. Le reste est le superflu, et comme le marc qu'elle rejette, qu'on appelle aussi, par cette raison, excrément.

Ainsi se fait la séparation du liquide d'avec le grossier, et du pur d'avec l'impur ; à peu près de la même sorte que le vin et l'huile s'expriment du raisin et de l'olive pressée ; ou comme la fleur de farine par un sas plutôt que le son ; ou que certaines liqueurs, passées par une chausse, se clarifient, et y laissent ce qu'elles ont de plus grossier.

Les détours des boyaux repliés les uns sur les autres, font que la matière, digérée dans l'estomac, séjourne plus long-temps dans les boyaux, et donne tout le loisir nécessaire à la respiration,

pour exprimer tout le bon suc, en sorte qu'il ne s'en perde aucune partie.

Il arrive aussi, par ces détours et par la disposition intérieure des boyaux, que l'animal ayant une fois pris nourriture, peut demeurer long-temps sans en prendre de nouvelle, parce que le suc épuré qui le nourrit est long-temps à s'exprimer; ce qui fait durer la distribution, et empêche la faim de revenir si tôt.

Et on remarque que les animaux qu'on voit presque toujours affamés, comme par exemple les loups, ont les intestins fort droits. D'où il arrive que l'aliment digéré y séjourne peu, et que le besoin de manger est pressant et revient souvent.

Comme les entrailles, pressées par la respiration, jettent dans les veines lactées la liqueur dont nous venons de parler, ces veines, pressées par la même force, la poussent au milieu du mésentère, dans la glande où nous avons dit qu'elles aboutissent; d'où le même pressement les porte dans un certain réservoir, nommé *le réservoir de Pecquet*, du nom d'un fameux anatomiste de nos jours, qui l'a découvert.

De là il passe dans un long vaisseau, qui, par la même raison, est appelé le canal ou *le conduit de Pecquet*. Ce vaisseau, étendu le long de l'épine du dos, aboutit un peu au-dessus du cou, à une des veines qu'on appelle sous-clavières; d'où il est porté dans le cœur, et là il prend tout-à-fait la forme de sang.

Il sera aisé de comprendre comme le chyle est élevé à cette veine, si on considère que le long de *ce vaisseau de Pecquet,* il y a des valvules disposées par intervalles, qui empêchent cette liqueur de descendre; et que d'ailleurs elle est continuellement poussée en haut, tant par la matière qui vient en abondance des veines lactées, que par le mouvement du poumon, qui fait monter ce suc en pressant le vaisseau où il est contenu.

Il n'est pas croyable à combien de choses sert la respiration. Elle rafraîchit le cœur et le sang : elle entraîne avec elle, et pousse dehors les fumées qu'excite la chaleur du cœur : elle fournit l'air dont se forme la voix et la parole : elle aide, par l'air qu'elle attire, à la génération des esprits : elle pousse le chyle des entrailles dans les veines lactées, de là dans la glande du mésentère, ensuite dans le *réservoir et le canal de Pecquet*, et enfin dans la sous-clavière, et en même temps elle facilite l'éjection des excrémens, toujours en pressant les intestins.

Voilà quelle est à peu près la disposition du corps, et l'usage de ses parties, parmi lesquelles il paroît que le cœur et le cerveau sont les principales, et celles, pour ainsi dire, qui mènent toutes les autres.

XI. Le cœur et le cerveau sont les deux maîtresses parties.

Ces deux maîtresses parties influent dans tout le corps. Le cœur y renvoie partout le sang dont il est nourri; et le cerveau y distribue de tous côtés les esprits par lesquels il est remué.

Au premier, la nature a donné les artères et les

les veines, pour la distribution du sang; et elle a donné les nerfs au second, pour l'administration des esprits.

Nous avons vu que la fabrique des esprits se commence par le cœur, lorsque battant le sang et l'échauffant, il en élève les parties les plus subtiles au cerveau, qui les perfectionne, et qui ensuite en renvoie au cœur ce qui est nécessaire, pour produire son battement.

Ainsi ces deux maîtresses parties, qui mettent, pour ainsi dire, tout le corps en action, s'aident mutuellement dans leurs fonctions, puisque sans le sang que le cœur envoie au cerveau, le cerveau n'auroit pas de quoi former les esprits, et que le cœur aussi n'auroit point de mouvement, sans les esprits que le cerveau lui renvoie.

Dans ce secours nécessaire que se donnent ces deux parties, laquelle des deux commence? c'est ce qu'il est malaisé de déterminer; et il faudroit pour cela avoir recours à la première formation de l'animal.

Pour entendre ce qu'il y a ici de plus constant, il faut penser, avant toutes choses, que le fœtus ou l'embryon, c'est-à-dire l'animal qui se forme, est engendré d'autres animaux déjà formés et vivans, où il y a par conséquent du sang et des esprits déjà tous faits, qui peuvent se communiquer à l'animal qui commence.

On voit en effet, que l'embryon est nourri du sang de la mère qui le porte. On peut donc penser que ce sang étant conduit dans le cœur de ce petit animal qui commence d'être, s'y échauffe

et s'y dilate par la chaleur naturelle à cette partie; que de là passe au cerveau ce sang subtil, qui achève de s'y former en esprits, en la manière qui a été dite; que ces esprits revenus au cœur par les nerfs, causent son premier battement, qui se continue ensuite à peu près comme celui d'une pendule après une première vibration.

On peut penser aussi, et peut-être plus vraisemblablement, que l'animal étant tiré des semenses pleines d'esprits, le cerveau, par sa première conformation, en peut avoir ce qui lui en faut pour exciter dans le cœur cette première pulsation, d'où suivent toutes les autres.

Quoi qu'il en soit, l'animal qui se forme venant d'un animal déjà formé, on peut aisément comprendre que le mouvement se continue de l'un à l'autre; et que le premier ressort, dont Dieu a voulu que tout dépendît, étant une fois ébranlé, ce même mouvement s'entretient toujours.

Au reste, outre les parties que nous venons de considérer dans le corps, il y en a beaucoup d'autres connues et inconnues à l'esprit humain; mais ceci suffit pour entendre l'admirable économie de ce corps, si sagement et si délicatement organisé, et les principaux ressorts par lesquels s'en exercent les opérations.

XII. La santé, la maladie, la mort; et à propos des maladies, les passions en

Quand le corps est en bon état, et dans sa disposition naturelle, c'est ce qui s'appelle santé. La maladie, au contraire, est la mauvaise disposition du tout, ou de ses parties. Que si l'économie du corps est tellement troublée, que les fonc-

tions naturelles cessent tout-à-fait, la mort de l'animal s'ensuit.

tant qu'elles regardent le corps.

Cela doit arriver précisément quand les deux maîtresses pièces, c'est-à-dire, le cerveau et le cœur, sont hors d'état d'agir; c'est-à-dire, quand le cœur cesse de battre, et que le cerveau ne peut plus exercer cette action, quelle qu'elle soit, qui envoie les esprits au cœur.

Car encore que le concours des autres parties soit nécessaire pour nous faire vivre, la cessation de leur action nous fait languir, mais ne nous tue pas tout-à-coup : au lieu que quand l'action du cerveau ou du cœur cesse tout-à-fait, on meurt à l'instant.

Or on peut en général concevoir trois choses, capables de causer dans ces deux parties cette cessation. La première, si elles sont ou altérées dans leur substance, ou dérangées dans leur composition. La seconde, si les esprits, qui sont, pour ainsi dire, l'ame du ressort, viennent à manquer. La troisième, si ne manquant pas, et se trouvant préparés, ils sont empêchés par quelque autre cause, de couler, ou du cerveau dans le cœur, ou du cœur dans le cerveau.

Et il semble que toute machine doive cesser par une de ces causes. Car, ou le ressort se rompt, comme les tuyaux dans une orgue, et les roues ou les meules dans un moulin : ou le moteur cesse; comme si la rivière, qui fait aller les roues, est détournée, ou que le soufflet, qui pousse l'air dans l'orgue, soit brisé : ou le moteur ou le mobile étant en état, l'action de l'un sur

l'autre est empêchée par quelque autre corps; comme si quelque chose au dedans de l'orgue empêche le vent d'y entrer, ou que l'eau et toutes les roues étant comme il faut, quelque corps interposé en un endroit principal, empêche le jeu.

Appliquant ceci au corps de l'homme, machine sans comparaison plus composée et plus délicate, mais, en ce que l'homme a de corporel, pure machine : on peut concevoir qu'il meurt, si les ressorts principaux se corrompent; si les esprits, qui sont le moteur, s'éloignent; ou si les ressorts étant en état et les esprits prêts, le jeu en est empêché par quelque autre cause.

S'il arrive, par quelque coup, que le cerveau ou le cœur soient entamés, et que la continuité des filets soit interrompue; et sans entamer la substance, si le cerveau ou se ramollit ou se dessèche excessivement, ou que, par un accident semblable, les fibres du cœur se roidissent ou se relâchent tout-à-fait, alors l'action de ces deux ressorts, d'où dépend tout le mouvement, ne subsiste plus, et toute la machine est arrêtée.

Mais quand le cerveau et le cœur demeureroient en leur entier, dès-là que les esprits manquent, les ressorts cessent, faute de moteur. Et quand il se formeroit des esprits conditionnés comme il faut, si les tuyaux par où ils doivent passer, ou resserrés, ou remplis de quelque autre chose, leur ferment l'entrée ou le passage, c'est de même que s'ils n'étoient plus. Ainsi le cerveau et le cœur, dont l'action et la communication

nous font vivre, restent sans force, le mouvement cesse dans son principe, toute la machine demeure, et ne se peut plus rétablir.

Voilà ce qu'on appelle mort; et les dispositions à cet égard s'appellent maladies.

Ainsi toute altération dans le sang, qui l'empêche de fournir pour les esprits une matière louable, rend le corps malade. Et si la chaleur naturelle, ou étouffée par la trop grande épaisseur du sang, ou dissipée par son excessive subtilité, n'envoie plus d'esprits, il faut mourir : tellement qu'on peut définir la mort, la cessation du mouvement dans le sang et dans le cœur.

Outre les altérations qui arrivent dans le corps par les maladies, il y en a qui sont causées par les passions, qui, à vrai dire, sont une espèce de maladie. Il seroit trop long d'expliquer ici toutes ces altérations; et il suffit d'observer, en général, qu'il n'y a point de passion qui ne fasse quelque changement dans les esprits, et par les esprits dans le cœur et dans le sang. Et c'est une suite nécessaire de l'impression violente que certains objets font dans le cerveau.

De là il arrive nécessairement que quelques-unes des passions les y excitent et les y agitent avec violence, et que les autres les y ralentissent. Les unes par conséquent les font couler plus abondamment dans le cœur, et les autres moins. Celles qui les font abonder, comme la colère et l'audace, les répandent avec profusion, et les poussent de tous côtés au dedans et au dehors. Celles qui tendent à les supprimer et à les retenir, telles que sont

la tristesse et le désespoir, les retiennent serrés au dedans, comme pour les ménager.

De là naissent, dans le cœur et dans le pouls, des battemens, les uns plus lents, les autres plus vites; les uns incertains et inégaux, et les autres plus mesurés; d'où il arrive dans le sang divers changemens, et de là conséquemment de nouvelles altérations dans les esprits. Les membres extérieurs reçoivent aussi de différentes dispositions. Quand on est attaqué, le cerveau envoie plus d'esprits aux bras et aux mains, et c'est ce qui fait qu'on est plus fort dans la colère. Dans cette passion, les muscles s'affermissent, les nerfs se bandent, les poings se ferment, tout se tourne à l'ennemi pour l'écraser, et le corps est disposé à se ruer sur lui de tout son poids. Quand il s'agit de poursuivre un bien, ou de fuir un mal pressant, les esprits accourent avec abondance aux cuisses et aux jambes pour hâter la course; tout le corps, soutenu par leur extrême vivacité, devient plus léger : ce qui a fait dire au poète, parlant d'Apollon et de Daphné : *Hic spe celer, illa timore.* Si un bruit un peu extraordinaire menace de quelque coup, on s'éloigne naturellement de l'endroit d'où vient le bruit, en y jetant l'œil, afin d'esquiver plus facilement; et quand le coup est reçu, la main se porte aussitôt aux parties blessées, pour ôter, s'il se peut, la cause du mal : tant les esprits sont disposés dans les passions, à seconder promptement les membres qui ont besoin de se mouvoir.

Par l'agitation du dedans, la disposition du de-

hors est toute changée. Selon que le sang accourt au visage, ou s'en retire, il y paroît ou rougeur ou pâleur. Ainsi on voit dans la colère les yeux allumés; on y voit rougir le visage, qui, au contraire, pâlit dans la crainte. La joie et l'espérance en adoucissent les traits, ce qui répand sur le front une image de sérénité. La colère et la tristesse, au contraire, les rendent plus rudes, et leur donnent un air, ou plus farouche, ou plus sombre. La voix change aussi en diverses sortes. Car selon que le sang ou les esprits coulent plus ou moins dans le poumon, dans les muscles qui l'agitent, et dans la trachée-artère par où il respire l'air, ces parties, ou dilatées, ou pressées diversement, poussent tantôt des sons éclatans, tantôt des cris aigus, tantôt des voix confuses, tantôt de longs gémissemens, tantôt des soupirs entrecoupés. Les larmes accompagnent de tels états, lorsque les tuyaux qui en sont la source, sont dilatés ou pressés à une certaine mesure. Si le sang refroidi, et par-là épaissi, se porte lentement au cerveau, et lui fournit moins de matière d'esprits qu'il ne faut; ou si, au contraire, étant ému et échauffé plus qu'à l'ordinaire, il en fournit trop, il arrivera tantôt des tremblemens et des convulsions, tantôt des langueurs et des défaillances. Les muscles se relâcheront, et on se sentira prêt à tomber. Ou bien les fibres mêmes de la peau qui couvre la tête, faisant alors l'effet des muscles, et se resserrant excessivement; la peau se retirant sur elle-même, fera dresser les cheveux, dont elle enferme la racine, et causera

ce mouvement qu'on appelle horreur. Les physiciens expliquent en particulier toutes ces altérations; mais c'est assez pour notre dessein, d'en avoir remarqué en général la nature, les causes, les effets, et les signes.

Les passions, à les regarder seulement dans le corps, semblent n'être autre chose qu'une agitation extraordinaire des esprits ou du sang, à l'occasion de certains objets qu'il faut fuir, ou poursuivre.

Ainsi la cause des passions doit être l'impression et le mouvement qu'un objet de grande force fait dans le cerveau.

De là suit l'agitation et des esprits et du sang, dont l'effet naturel doit être de disposer le corps de la manière qu'il faut pour fuir l'objet, ou le suivre; mais cet effet est souvent empêché par accident.

Les signes des passions, qui en sont aussi des effets, mais moins principaux, c'est ce qui en paroît au dehors; tels sont les larmes, les cris, et les autres changemens, tant de la voix, que des yeux et du visage.

Car comme il est de l'institution de la nature, que les passions des uns fassent impression sur les autres; par exemple, que la tristesse de l'un excite la pitié de l'autre; que lorsque l'un est disposé à faire du mal par la colère, l'autre soit disposé, en même temps, ou à la défense, ou à la retraite, et ainsi du reste; il a fallu que les passions n'eussent pas seulement de certains effets au dedans, mais qu'elles eussent

encore au dehors chacune son propre caractère, dont les autres hommes pussent être frappés.

Et cela paroît tellement du dessein de la nature, qu'on trouve sur le visage une infinité de nerfs et de muscles, dont on ne reconnoît point d'autre usage, que d'en tirer en divers sens toutes les parties, et d'y peindre les passions, par la secrète correspondance de leurs mouvemens avec les mouvemens intérieurs.

XIII. La correspondance de toutes les parties.

Il nous reste encore à considérer le consentement de toutes les parties du corps, pour s'entr'aider mutuellement, et pour la défense du tout. Quand on tombe d'un côté, la tête, le cou, et tout le corps se tournent à l'opposite. De peur que la tête ne se heurte, les mains se jettent devant elle, et s'exposent aux coups qui la briseroient. Dans la lutte, on voit le coude se présenter comme un bouclier devant le visage, les paupières se ferment pour garantir l'œil. Si on est fortement penché d'un côté, le corps se porte de l'autre pour faire le contre-poids, et se balance lui-même en diverses manières, pour prévenir une chute, ou pour la rendre moins incommode. Par la même raison, si on porte un grand poids d'un des côtés, on se sert de l'autre pour contrepeser. Une femme qui porte un seau d'eau pendu à la droite, étend le bras gauche, et se penche de ce côté-là. Celui qui porte sur le dos, se penche en avant; et au contraire, quand on porte sur la tête, le corps naturellement se tient droit. Enfin il ne manque jamais de se situer de la manière la plus convenable pour se soutenir;

en sorte que les parties ont toujours un même centre de gravité, qu'on prend au juste, comme si on savoit la mécanique. A cela on peut rapporter certains effets des passions, que nous avons remarqués. Enfin, il est visible que les parties du corps sont disposées à se prêter un secours mutuel, et à concourir ensemble à la conservation de leur tout.

Tant de mouvemens si bien ordonnés, et si forts, selon les règles de la mécanique, se font en nous sans science, sans raisonnement et sans réflexion : au contraire, la réflexion ne feroit ordinairement qu'embarrasser. Nous verrons dans la suite qu'il se fait en nous, sans que nous le sachions, ou que nous le sentions, une infinité de mouvemens semblables. La prunelle s'élargit ou se rétrécit de la manière la plus convenable à nous donner plus ou moins de jour; l'œil s'aplatit et s'alonge, selon que nous avons besoin de voir de loin ou de près. La glotte s'élargit ou s'étrécit selon les tons qu'elle doit former. La bouche se dispose, et la langue se remue comme il faut, pour les différentes articulations. Un petit enfant, pour tirer des mamelles de sa nourrice la liqueur dont il se nourrit, ajuste aussi bien ses lèvres et sa langue, que s'il savoit l'art des pompes aspirantes; ce qu'il fait même en dormant : tant la nature a voulu nous faire voir que ces choses n'avoient pas besoin de notre attention.

Mais moins il y a d'adresse et d'art, de notre côté, dans des mouvemens si proportionnés et si

justes; plus il en paroît dans celui qui a si bien disposé toutes les parties de notre corps.

XIV. Récapitulation, où sont ramassées les propriétés de l'ame et du corps.

Par les choses qui ont été dites, il est aisé de comprendre la différence de l'ame et du corps; et il n'y a qu'à considérer les diverses propriétés que nous y avons remarquées.

Les propriétés de l'ame sont, voir, ouïr, goûter, sentir, imaginer; avoir du plaisir ou de la douleur, de l'amour ou de la haine, de la joie ou de la tristesse, de la crainte ou de l'espérance; assurer, nier, douter, raisonner, réfléchir et considérer, comprendre, délibérer, se résoudre, vouloir, ou ne vouloir pas. Toutes choses qui dépendent du même principe, et que nous avons entendues très-distinctement sans nommer le corps, si ce n'est comme l'objet que l'ame aperçoit, ou comme l'organe dont elle se sert.

La marque que nous entendons distinctement ces opérations de notre ame, c'est que jamais nous ne prenons l'une pour l'autre. Nous ne prenons point le doute pour l'assurance, ni affirmer pour nier, ni raisonner pour sentir: nous ne confondons pas l'espérance avec le désespoir, ni la crainte avec la colère, ni la volonté de vivre selon la raison, avec celle de vivre selon les sens et les passions.

Ainsi nous connoissons distinctement les propriétés de l'ame. Voyons maintenant celles du corps.

Les propriétés du corps, c'est-à-dire, des parties qui le composent, sont d'être étendues

plus ou moins, d'être agitées plus vite ou plus lentement, d'être ouvertes ou d'être fermées, dilatées ou pressées, tendues ou relâchées, jointes ou séparées les unes des autres, épaisses ou déliées, capables d'être insinuées en certains endroits plutôt qu'en d'autres. Choses qui appartiennent au corps, et qui en font manifestement la nourriture, l'augmentation, la diminution, le mouvement et le repos.

En voilà assez pour connoître la nature de l'ame et du corps, et l'extrême différence de l'un et de l'autre.

CHAPITRE III.

De l'union de l'ame et du corps.

I. L'ame est naturellement unie au corps.

Il a plu néanmoins à Dieu, que des natures si différentes fussent étroitement unies. Et il étoit convenable, afin qu'il y eût de toutes sortes d'êtres dans le monde, qu'il s'y trouvât, et des corps qui ne fussent unis à aucun esprit, telles que sont la terre et l'eau, et les autres de cette nature; et des esprits, qui, comme Dieu même, ne fussent unis à aucun corps, tels que sont les anges; et aussi des esprits unis à un corps, telle qu'est l'ame raisonnable, à qui, comme à la dernière de toutes les créatures intelligentes, il devoit échoir en partage, ou plutôt convenir naturellement de faire un même tout avec le corps qui lui est uni.

Ce corps, à le regarder comme organique, est un par la proportion et la correspondance de ses parties : de sorte qu'on peut l'appeler un même organe, de même et à plus forte raison qu'un luth, ou un orgue, est appelé un seul instrument. D'où il résulte que l'ame lui doit être unie en son tout, parce qu'elle lui est unie comme à un seul organe parfait dans sa totalité.

II. Deux effets principaux de cette union, et

C'est cette union admirable de notre corps et de notre ame que nous avons à considérer. Et quoiqu'il soit difficile, et peut-être impossible à l'esprit humain d'en pénétrer le secret, nous en

deux genres d'opérations dans l'ame.

voyons pourtant quelque fondement dans les choses qui ont été dites.

Nous avons distingué dans l'ame deux sortes d'opérations : les opérations sensitives, et les opérations intellectuelles; les unes attachées à l'altération et au mouvement des organes corporels, les autres supérieures au corps, et nées pour le gouverner.

Car il est visible que l'ame se trouve assujettie par ses sensations aux dispositions corporelles; et il n'est pas moins clair que, par le commandement de la volonté, guidée par l'intelligence, elle remue les bras, les jambes, la tête, et enfin transporte tout le corps.

Que si l'ame n'étoit simplement qu'intellectuelle, elle seroit tellement au-dessus du corps, qu'on ne sauroit par où elle y devroit tenir; mais parce qu'elle est sensitive, c'est-à-dire, jointe à un corps, et par-là chargée de veiller à sa conservation et à sa défense, elle a dû être unie au corps par cet endroit-là, ou, pour mieux dire, par toute sa substance, puisqu'elle est indivisible, et qu'on peut bien en distinguer les opérations, mais non pas la partager dans son fond.

Dès-là que l'ame est sensitive, elle est sujette au corps de ce côté-là, puisqu'elle souffre de ses mouvemens, et que les sensations, les unes fâcheuses, et les autres agréables, y sont attachées.

De là suit que l'ame, qui remue les membres et tout le corps par sa volonté, le gouverne comme une chose qui lui est intimement unie,

qui la fait souffrir elle-même, lui cause des plaisirs et des douleurs extrêmement vives.

Or, l'ame ne peut mouvoir le corps que par sa volonté, qui naturellement n'a nul pouvoir sur le corps, comme le corps ne peut naturellement rien sur l'ame, pour la rendre heureuse ou malheureuse. Les deux substances étant de nature si différente, que l'une ne pourroit rien sur l'autre, si Dieu, créateur de l'une et de l'autre, n'avoit, par sa volonté souveraine, joint ces deux substances par la dépendance mutuelle de l'une à l'égard de l'autre; ce qui est une espèce de miracle perpétuel, général et subsistant, qui paroît dans toutes les sensations de l'ame, et dans tous les mouvemens volontaires du corps.

Voilà ce que nous pouvons entendre de l'union de l'ame avec le corps, et elle se fait remarquer principalement par deux effets.

Le premier est que de certains mouvemens du corps suivent certaines pensées ou sentimens dans l'ame, et le second réciproquement, qu'à une certaine pensée ou sentiment qui arrive à l'ame, sont attachés certains mouvemens qui se font en même temps dans le corps; par exemple, de ce que les chairs sont coupées, c'est-à-dire, séparées les unes des autres, ce qui est un mouvement dans le corps, il arrive que je sens en moi la douleur, que nous avons vue être un sentiment de l'ame : et de ce que j'ai dans l'ame la volonté que ma main soit remuée, il arrive qu'elle l'est en effet au même moment.

Le premier de ces deux effets paroît dans les

opérations où l'ame est assujettie au corps, qui sont les opérations sensitives; et le second paroît dans les opérations où l'ame préside au corps, qui sont les opérations intellectuelles.

Considérons ces deux effets l'un après l'autre. Voyons, avant toutes choses, ce qui se fait dans l'ame ensuite des mouvemens du corps; et nous verrons après, ce qui arrive dans le corps ensuite des pensées de l'ame.

III. Les sensations sont attachées à des mouvemens corporels qui se font en nous.

Et d'abord il est clair que tout ce qu'on appelle sentiment ou sensation, je veux dire la perception des couleurs, des sons, du bon et du mauvais goût, du chaud et du froid, de la faim et de la soif, du plaisir et de la douleur, suivent les mouvemens et l'impression que font les objets sensibles sur nos organes corporels.

Mais pour entendre plus distinctement par quels moyens cela s'exécute, il faut supposer plusieurs choses constantes.

La première, qu'en toute sensation il se fait un contact et une impression réelle et matérielle sur nos organes, qui vient, ou immédiatement, ou originairement, de l'objet.

Et déjà, pour le toucher et le goût, le contact y est palpable et immédiat. Nous ne goûtons que ce qui est immédiatement appliqué à notre langue; et à l'égard du toucher, le mot l'emporte, puisque toucher et contact c'est la même chose.

Et encore que le soleil et le feu nous échauffent étant éloignés, il est clair qu'ils ne font impression sur notre corps qu'en la faisant sur l'air qui le touche. Le même se doit dire du froid; et ainsi

ainsi ces deux sensations appartenantes au toucher, se font par l'application et l'attouchement de quelque corps.

On doit croire que si le goût et le toucher demandent un contact réel, il ne sera pas moins dans les autres sens, quoiqu'il y soit plus délicat.

Et l'expérience le fait voir, même dans la vue, où le contact des objets et l'ébranlement de l'organe corporel paroît le moins; car on peut aisément sentir, en regardant le soleil, combien ses rayons directs sont capables de nous blesser : ce qui ne peut venir que d'une trop violente agitation des parties qui composent l'œil. Cette agitation, causée par l'union des rayons dans le cristallin, a un point brûlant qui aveugleroit, c'est-à-dire, brûleroit l'organe de la vision, si on s'opiniâtroit à regarder fixement le soleil.

Mais encore que ces rayons nous blessent moins étant réfléchis, le coup en est souvent très-fort, et le seul effet du blanc nous fait sentir que les couleurs ont plus de force que nous ne pensons pour nous émouvoir. Car il est certain que le blanc frappe fortement les nerfs optiques. C'est pourquoi cette couleur blesse la vue; ce qui paroît tellement à ceux qui voyagent parmi les neiges, pendant que la campagne en est couverte, qu'ils sont contraints de se défendre contre l'effort que cette blancheur fait sur les yeux, en les couvrant de quelque verre, sans quoi ils perdroient la vue. Les ténèbres, qui font sur nous le même effet que le noir, nous font perdre la

vue d'une autre sorte, lorsque les nerfs optiques, par une longue désaccoutumance de souffrir la lumière même réfléchie, sont exposés tout-à-coup à une grande lumière, dans un lieu où tout est blanc, ou lorsqu'après une longue captivité dans un lieu parfaitement ténébreux, faute d'exercice, ils s'affaissent et se flétrissent, et par-là deviennent immobiles et incapables d'être ébranlés par les objets. On sent aussi, à la longue, qu'un noir trop enfoncé fait beaucoup de mal; et par l'effet sensible de ces deux couleurs principales, on peut juger de celui de toutes les autres.

Quant aux sons, l'agitation de l'air, et le coup qui en vient à notre oreille, sont choses trop sensibles, pour être révoquées en doute. On se sert du son des cloches pour dissiper les nuées. Souvent de grands cris ont tellement fendu l'air, que les oiseaux en sont tombés; d'autres ont été jetés par terre par le seul vent d'un boulet. Et peut-on avoir peine à croire que les oreilles soient agitées par le bruit, puisque même les bâtimens en sont ébranlés, et qu'on les en voit trembler? On peut juger par-là de ce que fait une plus douce agitation sur des parties plus délicates.

Cette agitation de l'air est si palpable, qu'elle se fait même sentir en d'autres parties du corps. Chacun peut remarquer ce que certains sons, comme celui d'un orgue, ou d'une basse de viole font sur son corps. Les paroles se font sentir aux extrémités des doigts situés d'une certaine façon; et on peut croire que les oreilles, formées pour

recevoir cette impression, la recevront aussi beaucoup plus forte.

L'effet des senteurs nous paroît par l'impression qu'elles font sur la tête. De plus, on ne verroit pas les chiens suivre le gibier, en flairant les endroits où il a passé, s'il ne restoit quelques vapeurs sorties de l'animal poursuivi. Et quand on brûle des parfums, on en voit la fumée se répandre dans toute une chambre, et l'odeur se fait sentir en même temps que la vapeur vient à nous. On doit croire qu'il sort des fumées à peu près de même nature, quoiqu'imperceptibles, de tous les corps odoriférans, et que c'est ce qui cause tant de bons et de mauvais effets dans le cerveau. Car il faut apprendre à juger des choses qui ne se voient pas, par celles qui se voient.

IV. Les mouvemens corporels qui se font en nous dans les sensations, viennent des objets par le milieu.

Il est donc vrai qu'il se fait, dans toutes nos sensations, une impression réelle et corporelle sur nos organes; mais nous avons ajouté qu'elle vient immédiatement, ou originairement, de l'objet.

Elle en vient immédiatement dans le toucher et dans le goût, où l'on voit les corps appliqués par eux-mêmes à nos organes. Elle en vient originairement dans les autres sensations, où l'application de l'objet n'est pas immédiate, mais où le mouvement qui se fait, en vient jusqu'à nous tout à travers de l'air, par une parfaite continuité.

C'est ce que l'expérience nous découvre aussi certainement que tout le reste que nous avons dit. Un corps interposé m'empêche de voir le ta-

bleau que je regardois. Quand le milieu est transparent, selon la nature dont il est, l'objet vient à moi différemment. L'eau, qui rompt la ligne droite, le courbe à mes yeux. Les verres, selon qu'ils sont colorés, ou taillés, en changent les couleurs, les grandeurs et les figures : l'objet ou se grossit, ou s'appetisse, ou se renverse, ou se redresse, ou se multiplie. Il faut donc, premièrement, qu'il se commence quelque chose sur l'objet même, et c'est, par exemple, à l'égard de la vue, la réflexion de quelque rayon du soleil, ou d'un autre corps lumineux : il faut, secondement, que cette réflexion, qui se commence à l'objet, se continue tout à travers de l'air jusqu'à mes yeux; ce qui montre que l'impression qui se fait sur moi, vient originairement de l'objet même.

Il en est de même de l'agitation qui cause les sons, et de la vapeur qui excite les senteurs. Dans l'ouïe, le corps résonnant, qui cause le bruit, doit être agité; et on y sent au doigt, par un attouchement très-léger, tant que le bruit dure, un trémoussement qui cesse quand la main presse davantage. Dans l'odorat, une vapeur doit s'exhaler du corps odoriférant; et dans l'un et dans l'autre sens, si le corps qui agite l'air rompt le coup qui venoit à nous, nous ne sentons rien.

Ainsi dans les sensations, à n'y regarder seulement que ce qu'il y a dans le corps, nous trouvons trois choses à considérer, l'objet, le milieu, et l'organe même : par exemple, les yeux et les oreilles.

V. Les mouve- Mais comme ces organes sont composés de

plusieurs parties; pour savoir précisément quelle est celle qui est le propre instrument destiné par la nature pour les sensations, il ne faut que se souvenir qu'il y a en nous certains petits filets qu'on appelle nerfs, qui prennent leur origine dans le cerveau, et qui de là se répandent dans tout le corps.

mens de nos corps, auxquels les sensations sont attachées, sont les mouvemens des nerfs.

Souvenons-nous aussi qu'il y a des nerfs particuliers attribués par la nature à chaque sens. Il y en a pour les yeux, pour les oreilles, pour l'odorat, pour le goût : et comme le toucher se répand par tout le corps, il y a aussi des nerfs répandus partout dans les chairs. Enfin, il n'y a point de sentiment où il n'y a point de nerfs, et les parties nerveuses sont les plus sensibles. C'est pourquoi tous les philosophes sont d'accord, que les nerfs sont le propre organe des sens.

Nous avons vu, outre cela, que les nerfs aboutissent tous au cerveau, et qu'ils sont pleins des esprits qu'il y envoie continuellement; ce qui doit les tenir toujours tendus en quelque manière, pendant que l'animal veille. Tout cela supposé, il sera facile de déterminer le mouvement précis auquel la sensation est attachée; et enfin tout ce qui regarde tant la nature que l'usage des sensations, en tant qu'elles servent au corps et à l'ame.

C'est ce qui sera expliqué en douze propositions, dont les six premières feront voir les sensations attachées à l'ébranlement des nerfs, et les six autres expliqueront l'usage que l'ame fait des

sensations, et l'instruction qu'elle en reçoit, tant pour le corps que pour elle-même.

VI. Six propositions qui expliquent comment les sensations sont attachées à l'ébranlement des nerfs.

I. Proposition. *Les nerfs sont ébranlés par les objets du dehors qui frappent les sens.*

C'est de quoi on ne peut douter dans le toucher, où l'on voit des corps appliqués immédiatement sur le nôtre, qui étant en mouvement, ne peuvent manquer d'ébranler les nerfs qu'ils trouvent répandus partout. L'air chaud ou froid qui nous environne, doit avoir un effet semblable. Il est clair que l'un dilate les parties du corps, et que l'autre les resserre; ce qui ne peut être sans quelque ébranlement des nerfs. Le même doit arriver dans les autres sens, où nous avons vu que l'altération de l'organe n'est pas moins réelle. Ainsi les nerfs de la langue seront touchés et ébranlés par le suc exprimé des viandes : les nerfs *auditifs*, par l'air qui s'agite au mouvement des corps résonnans : les nerfs de l'odorat, par les vapeurs qui sortent des corps : les nerfs optiques, par les rayons ou directs ou réfléchis du soleil, ou d'un autre corps lumineux; autrement les coups que nous recevons, non-seulement du soleil trop fixement regardé, mais encore du blanc, ne seroient pas aussi forts que nous les avons remarqués. Enfin, généralement dans toutes les sensations, les nerfs sont frappés par quelque objet; et il est aisé d'entendre que des filets si déliés et si bien tendus, ne peuvent manquer d'être ébranlés, aussitôt qu'ils sont touchés avec quelque force.

II. Proposition. *Cet ébranlement des nerfs frappés par les objets, se continue jusqu'au dedans de la tête et du cerveau.*

La raison est que les nerfs sont continués jusque-là; ce qui fait qu'ils portent au dedans le mouvement et les impressions qu'ils reçoivent du dehors.

Cela s'entend en quelque manière par le mouvement d'une corde, ou d'un filet bien tendu, qu'on ne peut mouvoir à une de ses extrémités, sans que l'autre soit ébranlée à l'instant, à moins qu'on n'arrête le mouvement au milieu.

Les nerfs sont semblables à cette corde ou à ce filet, avec cette différence, qu'ils sont sans comparaison plus déliés, et pleins outre cela d'un esprit très-vif et très-vite, c'est-à-dire, d'une subtile vapeur qui coule sans cesse au dedans, et les tient tendus, de sorte qu'ils sont remués par les moindres impressions du dehors, et les porte fort promptement au dedans de la tête où est leur racine.

III. Proposition. *Le sentiment est attaché à cet ébranlement des nerfs.*

Il n'y a point en cela de difficulté. Et puisque les nerfs sont le propre organe des sens, il est clair que c'est à l'impression qui se fait dans cette partie, que la sensation doit être attachée.

De là il doit arriver qu'elle s'excite toutes les fois que les nerfs sont ébranlés, qu'elle dure autant que dure l'ébranlement des nerfs; et au contraire que les mouvemens qui n'ébranlent

point les nerfs, ne sont point sentis: et l'expérience fait voir que la chose arrive ainsi.

Premièrement, nous avons vu qu'il y a toujours quelque contact de l'objet, et par-là quelque ébranlement dans les nerfs, lorsque la sensation s'excite.

Et sans même qu'aucun objet extérieur frappe nos oreilles, nous y sentons certains bruits qui ne peuvent guère arriver, que de ce que, par quelque cause interne que ce soit, le tympan est ébranlé; ce qui fait sentir des tintemens plus ou moins clairs, ou des bourdonnemens plus ou moins graves, selon que les nerfs sont diversement touchés.

Par une raison semblable, on voit des étincelles de lumière s'exciter au mouvement de l'œil frappé, ou de la tête heurtée; et rien ne les fait paroître que l'ébranlement causé par ces coups dans les nerfs, semblable à celui auquel la perception de la lumière est naturellement attachée.

Et ce qui le justifie, ce sont ces couleurs changeantes que nous continuons de voir, même après avoir fermé les yeux, lorsque nous les avons tenus quelque temps arrêtés sur une grande lumière, ou sur un objet mêlé de différentes couleurs, surtout quand elles sont éclatantes.

Comme alors l'ébranlement des nerfs optiques a dû être fort violent, il doit durer quelque temps, quoique plus foible, après que l'objet est disparu. C'est ce qui fait que la perception d'une

grande et vive lumière se tourne en couleurs plus douces, et que l'objet qui nous avoit ébloui par ses couleurs variées, nous laisse, en se retirant, quelques restes d'une semblable vision.

Si ces couleurs semblent vaguer au milieu de l'air, si elles s'affoiblissent peu à peu, si enfin elles se dissipent; c'est que le coup que donnoit l'objet présent ayant cessé, le mouvement qui reste dans le nerf est moins fixe, qu'il se ralentit, et enfin qu'il cesse tout-à-fait.

La même chose arrive à l'oreille, lorsqu'étonnée par un grand bruit, elle en conserve quelque sentiment, après même que l'agitation a cessé dans l'air.

C'est par la même raison que nous continuons quelque temps à avoir chaud dans un air froid, et à avoir froid dans un air chaud; parce que l'impression causée dans les nerfs, par la présence de l'objet, subsiste encore.

Supposé, par exemple, que l'altération que cause le feu dans ma main et dans les nerfs qu'il y rencontre, soit une grande agitation de toutes les parties, qui iroit enfin à les dissoudre et à les réduire en cendres : et au contraire, que l'impression qu'y fait le froid, soit d'arrêter le mouvement des parties, en les tenant pressées les unes contre les autres, ce qui causeroit à la fin un entier engourdissement; il est clair que tant que dure cette altération, le sentiment du froid et du chaud doit durer aussi, quoique je me sois retiré de l'air glacé, et de l'air brûlant.

Mais comme après qu'on a éloigné les objets qui faisoient cette impression sur les organes, elle s'affoiblit, et que ces organes reviennent peu à peu à leur naturel, il doit aussi arriver que la sensation diminue; et la chose ne manque pas de se faire ainsi.

Ce qui fait durer si long-temps la douleur de la goutte, ou de la colique, c'est la continuelle régénération de l'humeur mordicante qui la fait naître, et qui ne cesse de picoter ou de tirailler les parties que la présence des nerfs rend sensibles.

La douleur de la faim et de la soif vient d'une cause semblable. Ou le gosier desséché se resserre et tire les nerfs, ou le dissolvant que l'estomac rend par les glandes, dont il est comme pavé dans son fond, pour y faire la digestion des viandes, se tourne contre lui, et pique ses nerfs, jusqu'à ce qu'on leur ait donné, en mangeant, une matière plus propre à recevoir son action.

Pour la douleur d'une plaie, si elle se fait sentir long-temps après le coup donné, c'est à cause de l'impression violente qu'il a fait sur la partie, et à cause de l'inflammation et des accidens qui surviennent, par lesquels le picotement des nerfs est continué.

Il est donc vrai que le sentiment s'élève par le mouvement du nerf, partout où le nerf est ébranlé, et dure par la continuation de cet ébranlement. Et il est vrai aussi que les mouvemens qui n'ébranlent pas les nerfs, ne sont point sentis.

Ce qui fait que l'on ne se sent point croître, et qu'on ne sent non plus comment l'aliment s'incorpore à toutes les parties, parce qu'il ne se fait dans ce mouvement aucun ébranlement des nerfs; comme on l'entendra aisément, si on considère combien est lente et insensible l'insinuation de l'aliment dans les parties qui le reçoivent.

Ce qui vient d'être expliqué dans cette troisième proposition, sera confirmé par les suivantes.

IV. Proposition. *L'ébranlement des nerfs, auquel le sentiment est attaché, doit être considéré dans toute son étendue, c'est-à-dire, en tant qu'il se communique d'une extrémité à l'autre des parties du nerf qui sont frappées au dehors, jusqu'à l'endroit où il sort du cerveau.*

L'expérience le fait voir. C'est pour cela qu'on bande les nerfs au-dessus quand on veut couper au-dessous, afin que le mouvement se porte plus languissamment dans le cerveau, et que la douleur soit moins vive. Que si on pouvoit tout-à-fait arrêter le mouvement du nerf au milieu, il n'y auroit point du tout de sentiment.

On voit aussi que, dans le sommeil, on ne sent pas, quand on est touché légèrement, parce que les nerfs étant détendus, ou il ne s'y fait aucun mouvement, ou il est trop léger pour se communiquer jusqu'au dedans de la tête.

V. Proposition. *Quoique le sentiment soit principalement uni à l'ébranlement du nerf au dedans du cerveau, l'ame, qui est présente à*

tout le corps, rapporte le sentiment qu'elle reçoit à l'extrémité où l'objet frappe.

Par exemple, j'attribue la vue d'un objet à l'œil tout seul, le goût à la seule langue, ou au seul gosier; et si je suis blessé au bout du doigt, je dis que j'ai mal au doigt, sans songer seulement si j'ai un cerveau, ni s'il s'y fait quelque impression.

De là vient qu'on voit souvent que ceux qui ont la jambe coupée, ne laissent pas de sentir du mal au bout du pied, de dire qu'il leur démange, et de gratter leur jambe de bois, parce que le nerf qui répondoit au pied et à la jambe, étant ébranlé dans le cerveau, il se fait un sentiment que l'ame rapporte à la partie coupée, comme si elle subsistoit encore.

Et il falloit nécessairement que la chose arrivât ainsi. Car encore que la jambe soit emportée avec les bouts des nerfs qui y étoient, le reste qui demeure continu avec le cerveau, est capable des mêmes mouvemens qu'il avoit auparavant, et le cerveau capable d'en recevoir le contrecoup, tant à cause qu'il a été formé pour cela, qu'à cause que l'ame est accoutumée à rapporter à certaines parties semblables mouvemens. S'il arrive donc que le nerf qui répondoit à la jambe, ébranlé par les esprits ou par les humeurs, vienne à faire le mouvement qu'il faisoit lorsque la jambe étoit encore unie au corps, il est clair qu'il se doit exciter en nous un sentiment semblable, et que nous le rapportons en-

core à la partie à laquelle la nature avoit coutume de le rapporter.

Néanmoins cette partie du nerf, issue du cerveau, n'étant plus frappée des objets accoutumés, elle doit perdre insensiblement, et avec le temps, la disposition qu'elle avoit à son mouvement ordinaire. Et c'est pourquoi ces douleurs qu'on sent aux parties blessées, cessent à la fin. A quoi sert aussi beaucoup la réflexion que nous faisons, que nous n'avons plus ces parties.

Quoi qu'il en soit, cette expérience confirme que le sentiment de l'ame est attaché à l'ébranlement du nerf, en tant qu'il se communique au cerveau, et fait voir aussi que ce sentiment est rapporté naturellement à l'endroit extérieur du corps, où se faisoit autrefois le contact du nerf et de l'objet.

VI. Proposition. *Quelques-unes de nos sensations se terminent à un objet, et les autres non.*

Cette différence des sensations, déjà touchée dans le chapitre de l'Ame, mérite, par son importance, encore un peu d'explication. Nous n'aurons, pour bien entendre la chose, qu'à écouter nos expériences.

Toutes les fois que l'ébranlement des nerfs vient du dedans; par exemple, lorsque quelque humeur formée au dedans de nous, se jette sur quelque partie, et y cause de la douleur, nous ne rapportons cette sensation à aucun objet, et nous ne savons d'où elle vient.

La goutte nous prend à la main; une humeur

âcre picote nos yeux ; le sentiment douloureux, qui suit de ces mouvemens, n'a aucun objet.

C'est pourquoi généralement, dans toutes les sensations que nous rapportons aux parties intérieures de notre corps, nous n'apercevons aucun objet qui les cause ; par exemple, les douleurs de tête, ou d'estomac, ou d'entrailles : dans la faim et dans la soif, nous sentons simplement de la douleur en certaines parties ; mais une sensation si vive ne nous fait pas regarder un objet, parce que tout l'ébranlement vient du dedans.

Au contraire, quand l'ébranlement des nerfs vient du dehors, notre sensation ne manque jamais de se terminer à quelque objet qui est hors de nous. Les corps qui nous environnent, nous paroissent, dans la vision, comme tapissés par les couleurs : nous attribuons aux viandes le bon ou le mauvais goût : celui qui est arrêté, se sent arrêté par quelque chose : celui qui est battu, sent venir les coups de quelque chose qui le frappe. On sent pareillement et les sons et les odeurs, comme venus du dehors, et ainsi du reste.

Mais encore que cela s'observe dans toutes ces sensations, ce n'est pas avec la même netteté : car, par exemple, on ne sent pas si distinctement d'où viennent les sons et les odeurs, qu'on sent d'où viennent les couleurs, où la lumière regardée directement. Donc la raison est que la vision se fait en ligne droite, et que les objets ne viennent à l'œil que du côté où il est tourné ; au lieu

que les sons et les odeurs viennent de tous côtés indifféremment, et par des lignes souvent rompues au milieu de l'air, qui ne peuvent par conséquent se rapporter à un endroit fixe.

Il faut aussi remarquer touchant les objets, qu'ordinairement on n'en voit qu'un, quoique le sens ait un double organe. Je dis ordinairement, parce qu'il arrive quelquefois que les deux yeux doublent les objets; et voici sur ce sujet quelle est la règle.

Quand on change la situation naturelle des organes; par exemple, quand on presse l'œil, en sorte que les nerfs optiques ne sont point frappés en même sens, alors l'objet paroît double en des lieux différens, quoiqu'en l'un plus obscur qu'en l'autre; de sorte que visiblement il excite deux sensations. Mais quand les deux yeux demeurent dans leur situation, comme deux cordes semblables montées sur un même ton, et touchées en même temps, ne rendent qu'un même son à notre oreille, ainsi les nerfs des deux yeux touchés de la même sorte, ne présentent à l'ame qu'un seul objet, et ne lui font remarquer qu'une sensation. La raison en est évidente; puisque les deux nerfs touchés de même ont un même rapport à l'objet, ils le doivent par conséquent faire voir tout-à-fait un, sans aucune diversité, ni de couleur, ni de situation, ni de figure.

Il est donc absolument impossible que nous ayons en ce cas deux sensations qui nous paroissent distinctes, parce que leur parfaite ressemblance, et leur rapport uniforme au même

objet, ne permet pas à l'ame de les distinguer : au contraire, elles doivent s'y unir ensemble, comme choses qui conviennent en tout point. Et ce qui doit résulter de leur union, c'est qu'elles soient plus fortes étant unies que séparées ; en sorte qu'on voie un peu mieux de deux yeux que d'un, comme l'expérience le montre.

Voilà ce qu'il y avoit à considérer sur la nature et les différences des sensations, en tant qu'elles appartiennent au corps et à l'ame, et qu'elles dépendent de leur concours. Avant que de passer à l'usage que l'ame en fait, pour le corps, et pour elle-même, il est bon de recueillir ce qui vient d'être expliqué, et d'y faire un peu de réflexion.

VII. Réflexions sur la doctrine précédente.

Si nous l'avons bien compris, nous avons vu qu'il se fait en toutes les sensations un mouvement enchaîné qui commence à l'objet, et se termine au dedans du cerveau.

Il n'est pas besoin de parler ni du toucher ni du goût, où l'application de l'objet est immédiate, et trop palpable pour être niée. A l'égard des trois autres sens, nous avons dit que dans la vue, le rayon doit se réfléchir de dessus l'objet ; que dans l'ouïe, le corps résonnant doit être agité ; enfin, que dans l'odorat, une vapeur doit s'exhaler du corps odoriférant.

Voilà donc un mouvement qui se commence à l'objet ; mais ce n'est rien, s'il ne continue dans tout le milieu qui est entre l'objet et nous.

C'est ici que nous avons remarqué ce que peuvent les vents et l'eau, et les autres corps interposés,

posés, opaques et non transparens, pour empêcher les objets, et leur effet naturel.

Mais posons qu'il n'y ait rien, dans le milieu, qui empêche le mouvement de se continuer jusqu'à moi ; ce n'est pas assez. Si je ferme les yeux, ou que je bouche les oreilles et les narines, les rayons réfléchis, et l'air agité, et la vapeur exhalée, viendront à moi inutilement. Il faut donc que ce mouvement, qui a commencé à l'objet, et s'est étendu dans le milieu, se-continue encore dans les organes. Et nous avons reconnu qu'il se pousse le long des nerfs jusques au dedans du cerveau.

Toute cette suite de mouvemens enchaînés et continués, est nécessaire pour la sensation, et c'est après tout cela qu'elle s'excite dans l'ame.

Mais le secret de la nature, ou, pour mieux parler, celui de Dieu, est d'exciter la sensation où l'enchaînement finit, c'est-à-dire, où le nerf ébranlé aboutit au cerveau, et de faire qu'elle soit rapportée à l'endroit où l'enchaînement commence, c'est-à-dire, à l'objet même, comme nous l'avons expliqué.

Par-là il sera aisé d'entendre de quoi nous instruisent les sensations, et à quoi nous sert cette instruction, tant pour le corps que pour l'ame.

Pour cela remettons-nous bien dans l'esprit les quatre choses que nous venons d'observer dans les sensations, c'est-à-dire, ce qui se fait dans l'objet, ce qui se fait dans le milieu, ce qui se fait dans nos organes, ce qui se fait dans notre

ame, c'est-à-dire, la sensation elle-même, dont tout le reste a été la préparation.

VIII. Six propositions, qui font voir de quoi l'ame est instruite par les sensations, et l'usage qu'elle en fait, tant pour le corps que pour elle-même.

I. Proposition. *Ce qui se fait dans les nerfs, c'est-à-dire l'ébranlement auquel le sentiment est attaché, n'est ni senti ni connu.*

Quand nous voyons, quand nous écoutons, ou que nous goûtons, nous ne sentons, ni ne connoissons en aucune manière ce qui se fait dans notre corps ou dans nos nerfs, et dans notre cerveau, ni même si nous avons un cerveau et des nerfs. Tout ce que nous apercevons, c'est qu'à la présence de certains objets, il s'excite en nous divers sentimens; par exemple, ou un sentiment de plaisir, ou un sentiment de douleur, ou un bon, ou un mauvais goût; et ainsi du reste. Ce bon et ce mauvais goût se trouve attaché à certains mouvemens des organes, c'est-à-dire des nerfs; mais ce bon et ce mauvais goût ne nous fait rien sentir ni apercevoir de ce qui se fait dans les nerfs. Tout ce que nous en savons nous vient du raisonnement, qui n'appartient pas à la sensation, et n'y sert de rien.

II. Proposition. *Non-seulement nous ne sentons pas ce qui se fait dans nos nerfs, c'est-à-dire leur ébranlement; mais nous ne sentons non plus ce qu'il y a dans l'objet, qui le rend capable de les ébranler, ni ce qui se fait dans le milieu par où l'impression de l'objet vient jusqu'à nous.*

Cela est constant par l'expérience. La vue ne nous rapporte pas les diverses réflexions de la

lumière qui se font dans les objets, et dont nos yeux sont frappés; ni comme il faut que l'objet ou le milieu soient faits pour être opaques ou transparens, pour causer les réflexions ou les réfractions, et les autres accidens semblables; ni pourquoi le blanc ébranle si fortement nos nerfs; et ainsi des autres couleurs. L'ouïe ne nous fait sentir ni l'agitation de l'air, ni celle des corps résonnans, que nous pourrions ignorer si nous ne la savions d'ailleurs, ou par les réflexions de notre esprit, ou même par l'ébranlement de tout le corps, et par la douleur de l'oreille, comme on l'éprouve au moment d'un coup de canon tiré de près; mais alors c'est par le toucher qu'on reçoit cette impression. L'odorat ne nous dit rien des vapeurs qui nous affectent; ni le goût, des sucs exprimés sur notre langue, ni comment ils doivent être faits pour nous causer du plaisir ou de la douleur, de la douceur ou de l'aigreur, ou de l'amertume. Enfin, le toucher ne nous apprend pas ce qui fait que l'air chaud ou froid dilate ou ferme nos pores, et cause à tout notre corps, principalement à nos nerfs, des agitations si différentes.

Lorsque nous nous sentons enfoncer dans l'eau, et dans les corps mous, ce qui nous fait sentir cet enfoncement, c'est que le froid ou le chaud que nous ne sentions qu'à une partie, s'étend plus avant; mais pour savoir ce qui fait que ce corps nous cède, le sens ne nous en dit mot.

Il ne nous dit non plus pourquoi les corps

nous résistent; et à regarder la chose de près, ce que nous sentons alors, c'est seulement la douleur qui s'excite, ou qui se commence par la rencontre des corps durs et mal polis, dont la dureté blesse le nôtre plus tendre.

Si l'eau et les corps humides s'attachent à notre peau, et s'y font sentir, le sens ne découvre pas la délicatesse de leurs parties, qui les rend capables de mouiller notre peau, et de s'y tenir attachées; ni pourquoi les corps secs n'en font autant, qu'étant réduits en poussière; ni d'où vient la différence que nous sentons entre la poudre et les gouttes d'eau qui s'attachent à notre main. Tout cela n'est point aperçu précisément par le toucher; et enfin aucun de nos sens ne peut seulement soupçonner pourquoi il est touché par ces objets.

Toutes les choses que je viens de remarquer, n'ont besoin, pour être entendues, que d'une simple exposition. Mais on ne peut se la faire à soi-même trop claire ni trop précise, si on veut comprendre la différence du sens et de l'entendement, dont on est sujet à confondre les opérations.

III. Proposition. *En sentant, nous apercevons seulement la sensation elle-même; mais quelquefois terminée à quelque chose que nous appelons objet.*

Pour ce qui est de la sensation, il n'est pas besoin de prouver qu'elle est aperçue en sentant. Chacun en est à soi-même un bon témoin, et

celui qui sent n'a pas besoin d'en être averti.

C'est pourtant par quelque autre chose que la sensation, que nous connoissons la sensation. Car elle ne peut pas réfléchir sur elle-même, et se tourne toute à l'objet auquel elle est terminée.

Ainsi le vrai effet de la sensation est de nous aider à discerner les objets. En effet, nous distinguons les choses qui nous touchent ou nous environnent, par les sensations qu'elles nous excitent; et c'est comme une enseigne que la nature nous a donnée pour les connoître.

Mais, avec tout cela, il paroît, par les choses qui ont été dites, qu'en vertu de la sensation précisément prise, nous ne connoissons rien du tout du fond de l'objet. Nous ne savons, ni de quelles parties il est composé, ni quel en est l'arrangement, ni pourquoi il est propre à nous renvoyer les rayons, ou à exhaler certaines vapeurs, ou à exciter dans l'air tant de divers mouvemens qui font la diversité des sons, et ainsi du reste. Nous remarquons seulement que nos sensations se terminent à quelque chose hors de nous, dont pourtant nous ne savons rien, sinon qu'à sa présence, il se fait en nous un certain effet, qui est la sensation.

Il sembleroit qu'une perception de cette nature ne seroit guère capable de nous instruire. Nous recevons pourtant de grandes instructions par le moyen de nos sens; et voici comment.

IV. Proposition. *Les sensations servent à l'ame à s'instruire de ce qu'elle doit ou rechercher ou*

fuir, pour la conservation du corps qui lui est uni.

L'expérience justifie cet usage des sensations; et c'est peut-être la première fin que la nature se propose en nous les donnant; mais à cela il faut ajouter ce qui suit.

V. Proposition. *L'instruction que nous recevons par les sensations seroit imparfaite, ou plutôt nulle, si nous n'y joignions la raison.*

Ces deux propositions seront éclaircies toutes deux ensemble, et il ne faut que s'observer soi-même pour les entendre.

La douleur nous fait connoître que tout le corps, ou quelqu'une de ses parties est mal disposée, afin que l'ame soit sollicitée à fuir ce qui cause le mal, et à y donner remède.

C'est pourquoi il a fallu que la douleur se rapportât, ainsi qu'il a été dit, à la cause externe, et à la partie offensée, parce que l'ame est instruite, par ce moyen, à appliquer le remède où est le mal.

Il en est de même du plaisir; celui que nous avons à manger et à boire, nous sollicite à donner au corps les alimens nécessaires, et nous fait employer à cet usage les parties où nous ressentons le plaisir du goût.

Car les choses sont tellement disposées, que ce qui est convenable au corps est accompagné de plaisir, comme ce qui lui est nuisible est accompagné de douleur : de sorte que le plaisir et la douleur servent à intéresser l'ame dans ce qui regarde le corps, et l'obligent à chercher les choses qui en font la conservation.

Ainsi quand le corps a besoin de nourriture ou de rafraîchissement, il se fait en l'ame une douleur qu'on appelle faim et soif, et cette douleur nous sollicite à manger et à boire.

Le plaisir s'y mêle aussi, pour nous y engager plus doucement. Car outre que nous sentons du plaisir à faire cesser la douleur de la faim et de la soif, le manger et le boire nous causent d'eux-mêmes un plaisir particulier, qui nous pousse encore davantage à donner au corps les choses dont il a besoin.

C'est en cette sorte que le plaisir et la douleur servent à l'ame d'instruction, pour lui apprendre ce qu'elle doit au corps; et cette instruction est utile, pourvu que la raison y préside. Car le plaisir, de lui-même, est un trompeur; et quand l'ame s'y abandonne sans raison, il ne manque jamais de l'égarer, non-seulement en ce qui la touche, comme quand il lui fait abandonner la vertu, mais encore en ce qui regarde le corps, puisque souvent la douceur du goût nous porte à manger et à boire tellement à contre-temps, que l'économie du corps en est troublée.

Il y a aussi des choses qui nous causent beaucoup de douleur, et toutefois qui ne laissent pas d'être dans la suite un grand remède à nos maux.

Enfin, toutes les autres sensations qui se font en nous servent à nous instruire. Car chaque sensation différente présuppose naturellement quelque diversité dans les objets. Ainsi ce que je vois jaune est autre que ce que je vois verd; ce

qui est amer au goût, est autre que ce qui est doux; ce que je sens chaud, est autre que ce que je sens froid. Et si un objet qui me causoit une sensation commence à m'en causer une autre, je connois par-là qu'il y est arrivé quelque changement. Si l'eau qui me semble froide commence à me sembler chaude, c'est que depuis elle aura été mise sur le feu. Et cela, c'est discerner les objets, non point en eux-mêmes, mais par les effets qu'ils font sur nos sens, comme par une marque posée au dehors. A cette marque, l'ame distingue les choses qui sont autour d'elle, et juge par quel endroit elles peuvent faire du bien ou du mal au corps.

Mais il faut encore en cela que la raison nous dirige, sans quoi nos sens pourroient nous tromper. Car le même objet, vu à même distance, me paroît grand dès que je l'estime plus éloigné, et me paroît moindre dès que je l'estime plus près; par exemple, la lune me paroît plus grande, vue à l'horizon, et plus petite quand elle est fort élevée, quoiqu'en l'une et en l'autre position, elle doit être précisément sous le même angle, c'est-à-dire, à même distance. Le même bâton qui me paroît droit dans l'air, me paroît courbe dans l'eau. La même eau, quand elle est tiède, si j'ai la main chaude, me paroît froide; et si je l'ai froide, me paroît chaude. Tout me paroît verd à travers un verre de cette couleur; et par la même raison, tout me paroît jaune, lorsque la bile jaune elle-même s'est répandue sur mes yeux.

Quand la même humeur se jette sur la langue, tout me paroît amer. Lorsque les nerfs qui servent à la vue et à l'ouïe, sont agités au dedans, il se forme des étincelles, des couleurs, des bruits confus, ou des tintemens qui ne sont attachés à aucun objet sensible : les illusions de cette sorte sont infinies.

L'ame seroit donc souvent trompée, si elle se fioit à ses sens, sans consulter la raison. Mais elle peut profiter de leur erreur; et toujours, quoi qu'il arrive, lorsque nous avons des sensations nouvelles, nous sommes avertis par-là qu'il s'est fait quelque changement, ou dans les objets qui nous paroissent, ou dans le milieu par où nous les apercevons, ou même dans les organes de nos sens. Dans les objets, quand ils sont changés, comme quand de l'eau froide devient chaude, ou que des feuilles, auparavant vertes, deviennent pâles étant desséchées. Dans le milieu, quand il est tel qu'il empêche ou qu'il altère l'action de l'objet, comme quand l'eau rompt la ligne du rayon qu'un bâton renvoie à nos yeux. Dans l'organe des sens, quand ils sont notablement altérés par les humeurs qui s'y jettent, ou par d'autres causes semblables.

Au reste, quand quelqu'un de nos sens nous trompe, nous pouvons aisément rectifier ce mauvais jugement par le rapport des autres sens, et par la raison. Par exemple, quand un bâton paroît courbé à nos yeux étant dans l'eau, outre que si on l'en retire, la vue se corrigera elle-

même, le toucher que nous sentirons affecté, comme il a accoutumé de l'être quand les corps sont droits, et la raison seule qui nous fera voir que l'eau ne peut pas tout d'un coup l'avoir rompu, nous peut redresser. Si tout me paroît amer au goût, ou que tout semble jaune à ma vue, la raison me fera connoître que cette uniformité ne peut pas être venue tout-à-coup aux choses, où auparavant j'ai senti tant de différence; et ainsi je connoîtrai l'altération de mes organes, que je tâcherai de remettre en leur naturel.

Ainsi nos sensations ne manquent jamais de nous instruire, je dis même quand elles nous trompent, et nos deux propositions demeurent constantes.

VI. Proposition. *Outre les secours que donnent les sens à notre raison pour entendre les besoins du corps, ils l'aident aussi beaucoup à connoître toute la nature.*

Car notre ame a en elle-même des principes de vérité éternelle, et un esprit de rapport, c'est-à-dire, des règles de raisonnement, et un art de tirer des conséquences. Cette ame ainsi formée, et pleine de ces lumières, se trouve unie à un corps si petit, à la vérité, qu'il est moins que rien à l'égard de cet univers immense; mais qui pourtant a ses rapports avec ce grand tout, dont il est une si petite partie. Et il se trouve composé de sorte qu'on diroit qu'il n'est qu'un tissu de petites fibres infiniment déliées, disposées d'ailleurs avec tant d'art, que des mouvemens très-forts ne les

blessent pas, et que toutefois les plus délicats ne laissent pas d'y faire leurs impressions; en sorte qu'il lui en vient de très-remarquables et de la lune et du soleil, et même, au moins à l'égard de la vue, des sphères les plus hautes, quoique éloignées de nous par des espaces incompréhensibles. Or l'union de l'ame et du corps se trouve faite de si bonne main, enfin l'ordre y est si bon, et la correspondance si bien établie, que l'ame, qui doit présider, est avertie par ses sensations de ce qui se passe dans ce corps, et aux environs, jusqu'à des distances infinies. Car comme ses sensations ont leur rapport à certaines dispositions de l'objet, ou du milieu, ou de l'organe, ainsi qu'il a été dit, à chaque sensation l'ame apprend des choses nouvelles, dont quelques-unes regardent la substance du corps qui lui est uni, et la plupart n'y servent de rien. Car que sert, par exemple, au corps humain la vue de ce nombre prodigieux d'étoiles qui se découvrent à nos yeux pendant la nuit? Et même, en considérant ce qui profite au corps, l'ame découvre par occasion une infinité d'autres choses; en sorte que, du petit corps où elle est enfermée, elle tient à tout, et voit tout l'univers se venir, pour ainsi dire, marquer sur ce corps, comme le cours du soleil se marque sur un cadran. Elle apprend donc, par ce moyen, des particularités considérables, comme le cours du soleil; le flux et le reflux de la mer; la naissance, l'accroissement, les propriétés différentes des animaux, des plantes, des minéraux; et autres choses innombrables, les

unes plus grandes, les autres plus petites, mais toutes enchaînées entre elles, et toutes même en particulier, capables d'annoncer leur Créateur à quiconque le sait bien considérer. De ces particularités elle compose l'histoire de la nature, dont les faits sont toutes les choses qui frappent nos sens. Et par un esprit de rapport, elle a bientôt remarqué combien ces faits sont suivis. Ainsi elle rapporte l'un à l'autre : elle compte, elle mesure, elle observe les oppositions et le concours, les effets du mouvement et du repos, l'ordre, les proportions, les correspondances, les causes particulières et universelles, celles qui font aller les parties, et celle qui tient tout en état. Ainsi joignant ensemble les principes universels qu'elle a dans l'esprit, et les faits particuliers qu'elle apprend par le moyen des sens, elle voit beaucoup dans la nature, et en sait assez pour juger que ce qu'elle n'y voit pas encore est le plus beau ; tant il a été utile de faire des nerfs qui pussent être touchés de si loin, et d'y joindre des sensations, par lesquelles l'ame est avertie de si grandes choses.

IX. De l'imagination et des passions, et de quelle sorte il les faut considérer.

Voilà ce que nous avions à considérer sur l'union naturelle des sensations avec le mouvement des nerfs. Il faut maintenant entendre à quels mouvemens du corps l'imagination et les passions sont attachées.

Mais il faut premièrement remarquer que les imaginations et les passions s'excitent en nous, ou simplement par les sens, ou parce que la raison et la volonté s'en mêlent.

Car souvent nous nous appliquons expressément à imaginer quelque chose, et souvent aussi il nous arrive d'exciter exprès, et de fortifier quelque passion en nous-mêmes; par exemple, ou l'audace ou la colère, à force de nous représenter, ou nous laisser représenter par les autres, les motifs qui nous les peuvent causer.

Comme nos imaginations et nos passions peuvent être excitées et fortifiées par notre choix, elles peuvent aussi par-là être ralenties. Nous pouvons fixer, par une attention volontaire, les pensées confuses de notre imagination dissipée; et arrêter, par vive force de raisonnement et de volonté, le cours emporté de nos passions.

Si nous regardions cet état mêlé d'imagination, de passion, de raisonnement et de choix, nous confondrions ensemble les opérations sensitives et les intellectuelles, et nous n'entendrions jamais l'effet parfait des unes et des autres. Faisons-en donc la séparation. Et comme, pour mieux entendre ce que feroient par eux-mêmes des chevaux fougueux, il faut les considérer sans bride, et sans conducteur qui les pousse ou qui les retienne; considérons l'imagination et les passions purement abandonnées aux sens et à elles-mêmes, sans que l'empire de la volonté, ou aucun raisonnement s'y mêle, ou pour les exciter ou pour les calmer. Au contraire, comme il arrive toujours que la partie supérieure est sollicitée à suivre l'imagination et la passion, mettons encore avec elles, et regardons comme une partie de leur effet naturel, tout ce que la partie supérieure leur

donne par nécessité, avant qu'elle ait pris sa dernière résolution ou pour ou contre. Ainsi nous découvrirons ce que peuvent par elles-mêmes l'imagination et les passions, et à quelles dispositions du corps elles s'excitent.

X. De l'imagination en particulier, et à quel mouvement du corps elle est attachée.

Et pour commencer par l'imagination, comme elle suit naturellement la sensation, il faut que l'impression que le corps reçoit dans l'une, soit attachée à celle qu'il reçoit dans l'autre; et quoique la seule construction des organes du cerveau ne nous apprenne rien du détail de ce qui s'y passe à cette occasion, nous sommes bien fondés à croire qu'il s'y passe quelque chose à l'occasion de quoi, l'ame avertie, reçoit de son créateur telle ou telle idée; il ne faut que se souvenir que le cerveau est l'origine de tous les nerfs, et que l'ébranlement des nerfs, par les objets sensibles, aboutit au cerveau.

La chose sera encore moins difficile à entendre, si on regarde toute la substance du cerveau, ou quelques-unes de ses parties principales, comme composées de petits filets qui tiennent aux nerfs, quoiqu'ils soient d'une autre nature; à quoi l'Anatomie ne répugne pas, et au contraire l'analogie des autres parties du corps nous porte à le croire.

Car les chairs et les muscles, qui ne paroissent à nos yeux, au premier aspect, qu'une masse uniforme et inarticulée, paroissent dans une dissection délicate, un écheveau de petits cordons, nommés fibres, qui sont elles-mêmes des écheveaux de petits filets parallèles. La peau et les

autres membranes sont aussi un composé de filets très-fins, dont le tissu est fait de la manière qui convient à chacune pour son usage, pour donner à tout ce genre de parties, la souplesse et la consistance que demandent les besoins du corps.

On peut bien croire que la nature n'auroit pas été moins soigneuse du cerveau qui est l'instrument principal des fonctions animales, et que la composition n'en sera pas moins industrieuse.

On comprendra donc aisément qu'il sera composé d'une infinité de petits filets, que l'affluence des esprits à cette partie, et leur continuel mouvement, tiendront toujours en état : en sorte qu'ils pourront être aisément mus et pliés, à l'ébranlement des nerfs, en autant de manières qu'il faudra.

Que si on n'observe pas cette distinction de petits filets dans le cerveau d'un animal mort, il est aisé de concevoir que la mollesse de cette partie, et l'extinction de la chaleur naturelle, d'où suit celle des esprits, en est la cause : joint que dans les autres parties du corps, quoique plus grossières, plus consistantes, et plus différentes, le tissu n'est aperçu qu'avec beaucoup de travail, et jamais dans toute sa délicatesse.

Car la nature travaille avec tant d'adresse, et réduit les corps à des parties si fines et si déliées, que ni l'art ne la peut imiter, ni la vue la plus perçante la suivre dans des divisions si délicates, quelque secours qu'elle cherche dans les microscopes.

Ces choses présupposées, il est clair que l'impression, ou le coup que les nerfs reçoivent de l'objet, portera nécessairement sur le cerveau; et comme la sensation se trouve conjointe à l'ébranlement du nerf, l'imagination le fera à l'ébranlement qui se fera sur le cerveau même.

Selon cela, l'imagination doit suivre, mais de fort près, la sensation, comme le mouvement du cerveau doit suivre celui du nerf.

Et comme l'impression qui se fait dans le cerveau doit imiter celle du nerf, aussi avons-nous vu que l'imagination n'est autre chose que l'image de la sensation.

De même aussi que le nerf est d'une nature à recevoir un mouvement plus vite et plus ferme que le cerveau, la sensation aussi est plus vive que l'imagination.

L'imagination dure plus que la sensation; il faut donc qu'il y ait une cause de cette durée : mais si cette cause subsiste dans le cerveau, où, et de quelle manière? ou si elle consiste dans la puissance obédientielle de l'ame une fois touchée de cette idée, et de l'institution de son Créateur tout-puissant, c'est ce qu'il seroit inutile de chercher, puisqu'il paroît impossible de parvenir à cette connoissance.

On dit sur cela que le cerveau ayant tout ensemble assez de mollesse pour recevoir facilement les impressions, et assez de consistance pour les retenir, il y peut demeurer, à peu près comme sur la cire, des marques fixes et durables, qui servent

servent à rappeler les objets, et donnent lieu au souvenir. Mais il ne faut qu'approfondir cette idée, pour voir combien elle est superficielle, téméraire, insuffisante, même en général, et encore infiniment plus en détail.

On peut aisément comprendre que les coups qui viennent ensemble par divers sens, portent à peu près au même endroit du cerveau, ce qui fait que divers objets n'en font qu'un seul, quand ils viennent dans le même temps.

J'aurai, par exemple, rencontré un lion en passant par les déserts de Libye, et j'en aurai vu l'affreuse figure; mes oreilles auront été frappées de son rugissement terrible; j'aurai senti, si vous le voulez, quelque atteinte de ses griffes, dont une main secourable m'aura arraché. Il se fait dans mon cerveau, par ces trois sens divers, trois fortes impressions, de ce que c'est qu'un lion : mais, parce que ces trois impressions, qui viennent à peu près ensemble, ont porté au même endroit, une seule remuera le tout; et ainsi il arrivera qu'au seul aspect du lion, à la seule ouïe de son cri, ce furieux animal reviendra tout entier à mon imagination.

Et cela ne s'étend pas seulement à tout l'animal, mais encore au lieu où j'ai été frappé la première fois d'un objet si effroyable. Je ne reverrai jamais le vallon désert où j'en aurai fait la rencontre, sans qu'il me prenne quelque émotion, ou même quelque frayeur.

Ainsi, de tout ce qui frappe en même temps le sens, il ne s'en compose qu'un seul objet,

qui fait son impression dans le même endroit du cerveau, et y a son caractère particulier. Et c'est pourquoi, en passant, il ne faut pas s'étonner, si un chat frappé d'un bâton au bruit d'un grelot qui y étoit attaché, est ému après par le grelot seul, qui a fait son impression avec le bâton au même endroit du cerveau.

Toutes les fois que les endroits du cerveau, où les marques des objets restent imprimées, sont agités, ou par les vapeurs qui montent continuellement à la tête, ou par le cours des esprits, ou par quelque autre cause que ce soit, les objets doivent revenir à l'esprit; ce qui nous cause en veillant tant de différentes pensées qui n'ont point de suite, et en dormant tant de vaines imaginations que nous prenons pour des vérités.

Et parce que le cerveau, composé, comme il a été dit, de tant de parties si délicates, et plein d'esprits si vifs et si prompts, est dans un mouvement continuel, et que d'ailleurs il est agité à secousses inégales et irrégulières, selon que les vapeurs et les esprits montent à la tête; il arrive de là que notre esprit est plein de pensées si vagues, si nous ne le retenons, et ne le fixons par l'attention.

Ce qui fait qu'il y a pourtant quelque suite dans ces pensées, c'est que les marques des objets gardent un certain ordre dans le cerveau.

Et il y a une grande utilité dans cette agitation qui ramène tant de pensées vagues, parce qu'elle fait que tous les objets, dont notre cer-

veau retient les traces, se représentent devant nous de temps en temps par une espèce de circuit, d'où il arrive que les traces s'en rafraîchissent, et que l'ame choisit l'objet qui lui plaît, pour en faire le sujet de son attention.

Souvent aussi les esprits prennent leur cours si impétueusement et avec un si grand concours vers un endroit du cerveau, que les autres demeurent sans mouvement, faute d'esprits qui les agitent; ce qui fait qu'un certain objet déterminé s'empare de notre pensée, et qu'une seule imagination fait cesser toutes les autres.

C'est ce que nous voyons arriver dans les grandes passions, et lorsque nous avons l'imagination échauffée, c'est-à-dire, qu'à force de nous attacher à un objet, nous ne pouvons plus nous en arracher, comme nous voyons arriver aux peintres et aux personnes qui composent, surtout aux poètes, dont l'ouvrage dépend tout entier d'une certaine chaleur d'imagination.

Cette chaleur, qu'on attribue à l'imagination, est en effet une affection du cerveau, lorsque les esprits naturellement ardens, accourus en abondance, l'échauffent en l'agitant avec violence. Et comme il ne prend pas feu tout-à-coup, son ardeur ne s'éteint aussi qu'avec le temps.

XI. Des passions, et à quelle disposition du corps elles sont unies.

De cette agitation du cerveau et des pensées qui l'accompagnent, naissent les passions avec tous les mouvemens qu'elles causent dans le corps, et tous les désirs qu'elles excitent dans l'ame.

Pour ce qui est des mouvemens corporels, il

y en a de deux sortes dans les passions; les intérieurs, c'est-à-dire, ceux des esprits et du sang; et les extérieurs, c'est-à-dire, ceux des pieds, des mains et de tout le corps, pour s'unir à l'objet, ou s'en éloigner; ce qui est le propre effet des passions.

La liaison de ces mouvemens intérieurs et extérieurs, c'est-à-dire, du mouvement des esprits avec celui des membres externes, est manifeste, puisque les membres ne se remuent qu'au mouvement des muscles, ni les muscles qu'au mouvement et à la direction des esprits.

Et il faut, en général, que les mouvemens des animaux suivent l'impression des objets dans le cerveau, puisque la fin naturelle de leur mouvement est de les approcher, ou de les éloigner des objets mêmes.

C'est pourquoi nous avons vu que pour lier ces deux choses, c'est-à-dire, l'impression des objets et le mouvement, la nature a voulu qu'au même endroit où aboutit le dernier coup de l'objet, c'est-à-dire, dans le cerveau, commençât le premier branle du mouvement; et pour la même raison elle a conduit jusqu'au cerveau les nerfs qui sont tout ensemble, et les organes par où les objets nous frappent, et les tuyaux par où les esprits sont portés dans les muscles, et les font jouer.

Ainsi, par la liaison qui se trouve naturellement entre l'impression des objets, et les mouvemens par lesquels le corps est transporté d'un lieu à un autre, il est aisé de comprendre qu'un

objet qui fait une impression forte, par-là dispose le corps à de certains mouvemens, et l'ébranle pour les exercer.

En effet, il ne faut que songer ce que c'est que le cerveau frappé, agité, imprimé, pour ainsi parler, par les objets, pour entendre qu'à ces mouvemens quelques passages seront ouverts et d'autres fermés; et que de là il arrivera que les esprits, qui tournent sans cesse avec grande impétuosité dans le cerveau, prendront leur cours à certains endroits plutôt qu'en d'autres, qu'ils rempliront par conséquent certains nerfs plutôt que d'autres, et qu'ensuite le cœur, les muscles, enfin toute la machine mue et ébranlée en conformité, sera poussée en certains objets, ou à l'opposite, selon la convenance ou l'opposition que la nature aura mise entre nos corps et ces objets.

En cela la sagesse de celui qui a réglé tous ces mouvemens, consistera seulement à construire le cerveau, de sorte que le corps soit ébranlé vers les objets convenables, et détourné des objets contraires.

Après cela, il est clair que s'il veut joindre une ame à un corps, afin que tout se rapporte, il doit joindre les désirs de l'ame à cette secrète disposition, qui ébranle le corps d'un certain côté; puisque même nous avons vu que les désirs sont à l'ame, ce que le mouvement progressif est au corps, et que c'est par-là qu'elle s'approche, ou qu'elle s'éloigne à sa manière.

Voilà donc entre l'ame et le corps une proportion admirable. Les sensations répondent à l'ébranlement des nerfs, les imaginations aux impressions du cerveau, et les désirs, ou les aversions, à ce branle secret que reçoit le corps dans les passions, pour s'approcher ou s'éloigner de certains objets.

Et pour entendre ce dernier effet de correspondance, il ne faut que considérer en quelle disposition entre le corps dans les grandes passions, et en même temps combien l'ame est sollicitée à y accommoder ses désirs.

Dans une grande colère, le corps se trouve plus prêt à insulter l'ennemi et à l'abattre, et se tourne tout à cette insulte; et l'ame, qui se sent aussi vivement pressée, tourne toutes ses pensées au même dessein.

Au contraire, la crainte se tourne à l'éloignement, et à la fuite, qu'elle rend vite et précipitée, plus qu'elle ne le seroit naturellement, si ce n'est qu'elle devienne si extrême, qu'elle dégénère en langueur et en défaillance. Et ce qu'il y a de merveilleux, c'est que l'ame entre aussitôt dans des sentimens convenables à cet état; elle a autant de désir de fuir, que le corps y a de disposition. Que si la frayeur nous saisit, de sorte que le sang se glace si fort que le corps tombe en défaillance, l'ame semble s'affoiblir en même temps, le courage tombe avec les forces, et il n'en reste pas même assez pour pouvoir prendre la fuite.

Il étoit convenable à l'union de l'ame et du corps, que la difficulté du mouvement, aussi bien que la disposition à le faire, eût quelque chose dans l'ame qui lui répondît; et c'est aussi ce qui fait naître le découragement, la profonde mélancolie, et le désespoir.

Contre de si tristes passions, et au défaut de la joie qu'on a rarement bien pure, l'espérance nous est donnée comme une espèce de charme, qui nous empêche de sentir nos maux. Dans l'espérance, les esprits ont de la vigueur, le courage se soutient aussi, et même il s'excite. Quand elle manque, tout tombe, et on se sent comme enfoncé dans un abîme.

Selon ce qui a été dit, on pourra définir la passion, à la prendre en ce qu'elle est dans l'ame, en ce qui regarde les choses corporelles, un désir ou une aversion qui naît dans elle à proportion que le corps est capable au dedans de concourir avec l'ame à poursuivre ou à fuir certains objets : et dans les corps une disposition, par laquelle il est capable d'exciter dans l'ame des désirs ou des aversions pour certains objets.

Ainsi le concours de l'ame et du corps est visible dans les passions. Mais il est clair que le premier mobile est tantôt dans la pensée de l'ame, tantôt dans le mouvement commencé par la disposition du corps.

Car comme les passions suivent les sensations, et que les sensations suivent les dispositions du corps, dont elles doivent avertir l'ame, il paroît

que les passions les doivent suivre aussi; en sorte que le corps doit être ébranlé par un certain mouvement, avant que l'ame soit sollicitée à s'y joindre par son désir.

En un mot, en ce qui regarde les sensations, les imaginations et les passions, elle est purement patiente; et il faut toujours penser, que comme la sensation suit l'ébranlement du nerf, et que l'imagination suit l'impression du cerveau, le désir ou l'aversion suivent aussi la disposition où le corps est mis par les objets qu'il faut ou fuir ou chercher.

La raison est, que les sensations et tout ce qui en dépend, est donné à l'ame pour l'exciter à pourvoir aux besoins du corps, et que tout cela, par conséquent, devoit être accommodé à ce qu'il souffre.

Il ne faut, pour nous en convaincre, que nous observer nous-mêmes dans un de nos appétits les plus naturels, qui est celui de manger. Le corps vide de nourriture en a besoin, et l'ame aussi la désire : le corps est altéré par ce besoin, et l'ame ressent aussi la douleur pressante de la faim. Les viandes frappent l'œil, ou l'odorat, et en ébranlent les nerfs; les sensations conformes s'excitent, c'est-à-dire que nous voyons et sentons les viandes par l'ébranlement des nerfs, cet objet est imprimé dans le cerveau, et le plaisir de manger remplit l'imagination. A l'occasion de l'impression que les viandes font dans le même cerveau, les esprits coulent dans tous les endroits

qui servent à la nutrition, l'eau vient à la bouche, et on sait que cette eau est propre à ramollir les viandes, à en exprimer le suc, à nous les faire avaler; d'autres eaux s'apprêtent dans l'estomac, et déjà elles le picotent; tout se prépare à la digestion, et l'ame dévore déjà les viandes par la pensée.

C'est ce qui fait dire ordinairement que l'appétit facilite la digestion, non qu'un désir puisse de soi-même inciser les viandes, les cuire et les digérer; mais c'est que ce désir vient dans le temps que tout est prêt dans le corps à la digestion.

Et qui verroit un homme affamé, en présence de la nourriture offerte après un long temps, verroit ce que peut l'objet présent, et comme tout le corps se tourne à le saisir et à l'engloutir.

Il en est donc de notre corps dans les passions, par exemple, dans une faim, ou dans une colère violente, comme d'un arc bandé, dont toute la disposition tend à décocher le trait; et on peut dire qu'un arc en cet état ne tend pas plus à tirer, que le corps d'un homme en colère tend à frapper l'ennemi. Car, et le cerveau, et les nerfs, et les muscles, le tournent tout entier à cette action, comme les autres passions le tournent aux actions qui leur sont conformes.

Et encore qu'en même temps que le corps est en cet état, il s'élève dans notre ame mille imaginations et mille désirs, ce n'est pas tant ces pensées qu'il faut regarder, que les mouvemens

du cerveau auxquels elles se trouvent jointes; puisque c'est par ces mouvemens que les passages sont ouverts, que les esprits coulent, que les nerfs, et par eux les muscles, en sont remplis, et que tout le corps est tendu à un certain mouvement.

Et ce qui fait croire que, dans cet état, il faut moins regarder les pensées de l'ame, que les mouvemens du cerveau, c'est que dans les passions, comme nous les considérons, l'ame est patiente, et qu'elle ne préside pas aux dispositions du corps, mais qu'elle y sert.

C'est pourquoi il n'entre dans les passions ainsi regardées aucune sorte de raisonnement, ou de réflexion. Car nous y considérons ce qui prévient tout raisonnement et toute réflexion, et ce qui suit naturellement la direction des esprits pour causer certains mouvemens.

Et encore que nous ayons vu ci-dessus (1) que les passions se diversifient à la présence ou à l'absence des objets, et par la facilité ou par la difficulté de les acquérir; ce n'est pas qu'il intervienne une réflexion, par laquelle nous concevons l'objet présent ou absent, facile ou difficile à acquérir; mais c'est que l'éloignement aussi bien que la présence de l'objet, ont leurs caractères propres, qui se marquent dans les organes et dans le cerveau; d'où suivent dans tout le corps les dispositions convenables, et dans l'ame aussi des sentimens et des désirs proportionnés.

(1) *Chap.* I, *num.* VI.

Au reste, il est bien certain que les réflexions qui suivent après, augmentent ou ralentissent les passions : mais ce n'est pas encore de quoi il s'agit. Je ne regarde ici que le premier coup que porte la passion au corps et à l'ame. Et il me suffit d'avoir observé, comme une chose indubitable, que le corps est disposé par les passions à de certains mouvemens, et que l'ame est en même temps puissamment portée à y consentir. De là viennent les efforts qu'elle fait, quand il faut, par la vertu, s'éloigner des choses où le corps est disposé. Elle s'aperçoit alors combien elle y tient, et que la correspondance n'est que trop grande.

XII. Second effet de l'union de l'ame et du corps, où se voient les mouvemens du corps assujettis aux actions de l'ame.

Jusques ici nous avons regardé dans l'ame ce qui suit les mouvemens du corps. Voyons maintenant dans le corps ce qui suit les pensées de l'ame.

C'est ici le bel endroit de l'homme. Dans ce que nous venons de voir, c'est-à-dire, dans les opérations sensuelles, l'ame est assujettie au corps; mais dans les opérations intellectuelles, que nous allons considérer, non-seulement elle est libre, mais elle commande.

Et il lui convenoit d'être la maîtresse, parce qu'elle est la plus noble, et qu'elle est née par conséquent pour commander.

Nous voyons en effet comme nos membres se meuvent à son commandement, et comme le corps se transporte promptement où elle veut.

Un aussi prompt effet du commandement de l'ame ne nous donne plus d'admiration, parce

que nous y sommes accoutumés; mais nous en demeurons étonnés; pour peu que nous y fassions de réflexion.

Pour remuer la main, nous avons vu qu'il faut faire agir premièrement le cerveau, et ensuite les esprits, les nerfs et les muscles; et cependant de toutes ces parties, il n'y a souvent que la main qui nous soit connue. Sans connoître toutes les autres, ni les ressorts intérieurs qui font mouvoir notre main, ils ne laissent pas d'agir, pourvu que nous voulions seulement la remuer.

Il en est de même des autres membres qui obéissent à la volonté. Je veux exprimer ma pensée, les paroles convenables me sortent aussitôt de la bouche, sans que je sache aucun des mouvemens que doivent faire, pour les former, la langue ou les lèvres, encore moins ceux du cerveau, du poumon et de la trachée-artère; puisque je ne sais pas même naturellement, si j'ai de telles parties, et que j'ai eu besoin de m'étudier moi-même pour le savoir.

Que je veuille avaler, la trachée-artère se ferme infailliblement, sans que je songe à la fermer, et sans que je la connoisse, ni que je la sente agir.

Que je veuille regarder loin, la prunelle de l'œil se dilate; et au contraire, elle se resserre quand je veux regarder de près, sans que je sache qu'elle soit capable de ce mouvement, ou en quelle partie précisément il se fait. Il y a une infinité d'autres mouvemens semblables, qui se

font dans notre corps, à notre seule volonté, sans que nous sachions comment, ni pourquoi, ni même s'ils se font.

Celui de la respiration est admirable, en ce que nous le suspendons et l'avançons quand il nous plaît; ce qui étoit nécessaire pour avoir le libre usage de la parole : et cependant, quand nous dormons, elle se fait sans que notre volonté y ait part.

Ainsi, par un secret merveilleux, le mouvement de tant de parties, dont nous n'avons nulle connoissance, ne laisse pas de dépendre de notre volonté. Nous n'avons qu'à nous proposer un certain effet connu; par exemple, de regarder, de parler, ou de marcher : aussitôt mille ressorts inconnus, des esprits, des nerfs, des muscles, et le cerveau même qui mène tous ces mouvemens, se remuent pour le produire, sans que nous connoissions autre chose, sinon que nous le voulons, et qu'aussitôt que nous le voulons l'effet s'ensuit.

Outre tous ces mouvemens qui dépendent du cerveau, il faut que nous exercions sur le cerveau même un pouvoir immédiat, puisque nous pouvons être attentifs quand nous le voulons; ce qui ne se fait pas sans quelque tension du cerveau, comme l'expérience le fait voir.

Par cette même attention, nous mettons volontairement certaines choses dans notre mémoire, que nous nous rappelons aussi quand il nous plaît, avec plus ou moins de peine, suivant que le cerveau est bien ou mal disposé.

Car il en est de cette partie comme des autres, qui, pour être en état d'obéir à l'ame, demande certaines dispositions; ce qui montre, en passant, que le pouvoir de l'ame sur le corps a ses limites.

Afin donc que l'ame commande avec effet, il faut toujours supposer que les parties soient bien disposées, et que le corps soit en bon état. Car quelquefois on a beau vouloir marcher, il se sera jeté telle humeur sur les jambes, ou tout le corps se trouvera si foible par l'épuisement des esprits, que cette volonté sera inutile.

Il y a pourtant certains empêchemens, dans les parties, qu'une forte volonté peut surmonter; et c'est un grand effet du pouvoir de l'ame sur le corps, qu'elle puisse même délier des organes, qui, jusque-là, avoient été empêchés d'agir: comme on dit du fils de Crésus, qui, ayant perdu l'usage de la parole, la recouvra, quand il vit qu'on alloit tuer son père, et s'écria qu'on se gardât bien de toucher à la personne du Roi. L'empêchement de sa langue pouvoit être surmonté par un grand effort, que la volonté de sauver son père lui fit faire.

Il est donc indubitable qu'il y a une infinité de mouvemens dans le corps, qui suivent les pensées de l'ame; et ainsi les deux effets de l'union restent parfaitement établis.

XIII. L'intelligence n'est attachée par elle-même à aucun organe, ni à au-

Mais afin que rien ne passe sans réflexion, voyons ce que fait le corps, et à quoi il sert dans les opérations intellectuelles, c'est-à-dire, tant dans celles de l'entendement, que dans celles de la volonté.

Et d'abord il faut reconnoître que l'intelligence, c'est-à-dire, la connoissance de la vérité, n'est pas, comme la sensation et l'imagination, une suite de l'ébranlement de quelque nerf, ou de quelque partie du cerveau. cun mouvement du corps.

Nous en serons convaincus, en considérant les trois propriétés de l'entendement, par lesquelles nous avons vu, dans le chap. I, n. XVII, qu'il est élevé au-dessus des sens et de toutes ses dépendances.

Car il y paroît que la sensation ne dépend pas seulement de la vérité de l'objet, mais qu'elle suit tellement des dispositions et du milieu, et de l'organe, que par-là l'objet vient à nous tout autre qu'il n'est. Un bâton droit devient courbe à nos yeux au milieu de l'eau ; le soleil et les autres astres y viennent infiniment plus petits qu'ils ne sont en eux-mêmes. Nous avons beau être convaincus de toutes les raisons par lesquelles on sait, et que l'eau n'a pas tout d'un coup rompu ce bâton, et que tel astre, qui ne nous paroît qu'un point dans le ciel, surpasse sans proportion toute la grandeur de la terre; ni le bâton pour cela n'en vient plus droit à nos yeux, ni les étoiles plus grandes. Ce qui montre que la vérité ne s'imprime pas sur le sens, mais que toutes les sensations sont une suite nécessaire des dispositions du corps, sans qu'elles puissent jamais s'élever au-dessus d'elles.

Que s'il en étoit autant de l'entendement, il pourroit être de même forcé à l'erreur. Or est-il que nous n'y tombons que par notre faute, et

pour ne vouloir pas apporter l'attention nécessaire à l'objet dont il faut juger. Car dès-lors que l'ame se tourne directement à la vérité, résolue de ne céder qu'à elle seule, elle ne reçoit d'impression que de la vérité même; en sorte qu'elle s'y attache, quand elle paroît, et demeure en suspens, si elle ne paroît pas; toujours exempte d'erreur, en l'un et en l'autre état, ou parce qu'elle connoît la vérité, ou parce qu'elle connoît du moins qu'elle ne peut pas encore la connoître.

Par le même principe, il paroît qu'au lieu que les objets les plus sensibles sont pénibles et insupportables; la vérité, au contraire, plus elle est intelligible, plus elle plaît. Car la sensation n'étant qu'une suite d'un organe corporel, la plus forte doit nécessairement devenir pénible par le coup violent que l'organe aura reçu, tel qu'est celui que reçoivent les yeux par le soleil, et les oreilles par un grand bruit; en sorte qu'on est forcé de détourner les yeux et de boucher les oreilles. De même une forte imagination nous travaille ordinairement, parce qu'elle ne peut pas être sans une commotion trop violente du cerveau. Et si l'entendement avoit la même dépendance du corps, le corps ne pourroit manquer d'être blessé par la vérité la plus forte; c'est-à-dire, la plus certaine et la plus connue : si donc cette vérité, loin de blesser, plaît et soulage, c'est qu'il n'y a aucune partie qu'elle doive rudement frapper ou émouvoir; car ce qui peut être blessé de cette sorte est un corps; mais qu'elle

qu'elle s'unit paisiblement à l'entendement, en qui elle trouve une entière correspondance, pourvu qu'il ne se soit point gâté lui-même par les mauvaises dispositions que nous avons marquées ailleurs.

Que si cependant nous éprouvons que la recherche de la vérité soit laborieuse, nous découvrirons bientôt de quel côté nous vient ce travail : mais, en attendant, nous voyons qu'il n'y a point de vérité qui nous blesse par elle-même étant connue, et que plus une ame droite la regarde, plus elle en est contente.

De là vient encore que tant que l'ame s'attache à la vérité, sans écouter les passions et les imaginations, elle la voit toujours la même; ce qui ne pourroit pas être, si la connoissance suivoit le mouvement du cerveau toujours agité, et du corps toujours changeant.

C'est de là aussi qu'il arrive que le sens varie souvent, ainsi que nous l'avons dit au lieu allégué. Car ce n'est point la vérité seule qui agit en lui, mais il s'excite à l'agitation qui arrive dans son organe; au lieu que l'entendement, qui, agissant en son naturel, ne reçoit d'impression que de la seule vérité, la voit aussi toute uniforme.

Car posons, par exemple, quelque vérité clairement connue, comme seroit, que rien ne se donne l'être à soi-même, ou qu'il faut suivre la raison en tout, et toutes les autres qui suivent de ces beaux principes : nous pouvons bien n'y penser pas, mais tant que nous y serons véritablement attentifs, nous les verrons toujours de même,

jamais altérées ni diminuées. Ce qui montre que la connoissance de ces vérités ne dépend d'aucune disposition changeante, et n'est pas, comme la sensation, attachée à un organe altérable.

C'est pourquoi, au lieu que la sensation, qui s'élève au concours momentané de l'objet et de l'organe, aussi vite qu'une étincelle au choc de la pierre et du fer, ne nous fait rien apercevoir qui ne passe presque à l'instant; l'entendement, au contraire, voit des choses qui ne passent pas, parce qu'il n'est attaché qu'à la vérité, dont la substance est éternelle.

Ainsi il n'est pas possible de regarder l'intelligence comme une suite de l'altération qui se sera faite dans le corps, ni par conséquent l'entendement comme attaché à un organe corporel, dont il suive le mouvement.

XIV. L'intelligence, par sa liaison avec le sens, dépend en quelque sorte du corps, mais par accident.

Il faut pourtant reconnoître qu'on n'entend point, sans imaginer, ni sans avoir senti; car il est vrai que par un certain accord entre toutes les parties qui composent l'homme, l'ame n'agit pas, c'est-à-dire, ne pense et ne connoît pas, sans le corps, ni la partie intellectuelle, sans la partie sensitive.

Et déjà, à l'égard de la connoissance des corps, il est certain que nous ne pouvons entendre qu'il y en ait d'existans dans la nature que par le moyen des sens. Car en cherchant d'où nous viennent nos sensations, nous trouvons toujours quelque corps qui a affecté nos organes, et ce nous est une preuve que ces corps existent.

Et en effet, s'il y a des corps dans l'univers,

c'est chose de fait, dont nous sommes avertis par nos sens, comme des autres faits. Et sans le secours des sens, je ne pourrois non plus deviner s'il y a un soleil, que s'il y a un tel homme dans le monde.

Bien plus, l'esprit occupé de choses incorporelles, par exemple, de Dieu et de ses perfections, s'y est senti excité par la considération de ses œuvres, ou par sa parole, ou enfin par quelque autre chose, dont les sens ont été frappés.

Et notre vie ayant commencé par de pures sensations, avec peu, ou point d'intelligence, indépendante du corps, nous avons dès l'enfance contracté une si grande habitude de sentir et d'imaginer, que ces choses nous suivent toujours, sans que nous en puissions être entièrement séparés.

De là vient que nous ne pensons jamais, ou presque jamais, à quelque objet que ce soit, que le nom dont nous l'appelons ne nous revienne; ce qui marque la liaison des choses qui frappent nos sens, tels que sont les noms, avec nos opérations intellectuelles.

On met en question s'il peut y avoir, en cette vie, un pur acte d'intelligence dégagé de toute image sensible. Et il n'est pas incroyable que cela puisse être, durant de certains momens, dans les esprits élevés à une haute contemplation, et exercés durant un long temps à se mettre au-dessus des sens : mais cet état est fort rare, et il faut parler ici de ce qui est ordinaire à l'entendement.

L'expérience fait voir qu'il se mêle toujours, ou presque toujours, à ces opérations, quelque chose de sensible, dont même il se sert, pour s'élever aux objets les plus intellectuels.

Aussi avons-nous reconnu que l'imagination, pourvu qu'on ne la laisse pas dominer, et qu'on sache la retenir en certaines bornes, aide naturellement l'intelligence.

Nous avons vu aussi que notre esprit, averti de cette suite de faits que nous apprenons par nos sens, s'élève au-dessus, admirant en lui-même et la nature des choses, et l'ordre du monde. Mais les règles et les principes par lesquels il aperçoit de si belles vérités dans les objets sensibles, sont supérieurs aux sens; et il en est à peu près des sens et de l'entendement, comme de celui qui propose simplement les faits, et de celui qui en juge.

Il y a donc déjà en notre ame une opération, et c'est celle de l'entendement, qui précisément, et en elle-même, n'est point attachée au corps, encore qu'elle en dépende indirectement, en tant qu'elle se sert des sensations et des images sensibles.

XV. La volonté n'est attachée à aucun organe corporel; et loin de suivre les mouvemens du corps, elle y préside.

La volonté n'est pas moins indépendante; et je le reconnois par l'empire qu'elle a sur les membres extérieurs et sur tout le corps.

Je sens que je puis vouloir, ou tenir ma main immobile, ou lui donner du mouvement; et cela en haut ou en bas, à droite ou à gauche, avec une égale facilité : de sorte qu'il n'y a rien qui me détermine, que ma seule volonté.

Car je suppose que je n'ai dessein, en remuant ma main, de ne m'en servir, ni pour prendre, ni pour soutenir, ni pour approcher, ni pour éloigner quoi que ce soit; mais seulement de la mouvoir du côté que je voudrai, ou, si je veux, de la tenir en repos.

Je fais en cet état une pleine expérience de ma liberté, et du pouvoir que j'ai sur mes membres, que je tourne où je veux, et comme je veux, seulement parce que je le veux.

Et parce que j'ai connu que les mouvemens de ces membres dépendent tous du cerveau, il faut, par nécessité, que ce pouvoir que j'ai sur mes membres, je l'aie principalement sur le cerveau même.

Il faut donc que ma volonté le domine, tant s'en faut qu'elle puisse être une suite de ses mouvemens, et de ses impressions.

Un corps ne choisit pas où il se meut, mais il va comme il est poussé; et s'il n'y avoit en moi que le corps, ou que ma volonté fût, comme les sensations, attachée à quelqu'un des mouvemens du corps, bien loin d'avoir quelque empire, je n'aurois pas même de liberté.

Aussi ne suis-je pas libre à sentir, ou ne sentir pas, quand l'objet est présent. Je puis bien fermer les yeux ou les détourner, et en cela je suis libre; mais je ne puis, en ouvrant les yeux, empêcher la sensation attachée nécessairement aux impressions corporelles, où la liberté ne peut pas être.

Ainsi l'empire si libre que j'exerce sur mes

membres, me fait voir que je tiens le cerveau en mon pouvoir, et que c'est là le siége principal de l'ame.

Car encore qu'elle soit unie à tous les membres, et qu'elle les doive tenir tous en sujétion, son empire s'exerce immédiatement sur la partie d'où dépendent tous les mouvemens progressifs, c'est-à-dire, sur le cerveau.

En dominant cette partie, où aboutissent les nerfs, elle se rend arbitre des mouvemens, et tient en main, pour ainsi dire, les rênes par où tout le corps est poussé ou retenu.

Soit donc qu'elle ait le cerveau entier immédiatement sous sa puissance, soit qu'elle y ait quelque maîtresse pièce, par où elle contienne les autres parties, comme un pilote conduit tout le vaisseau par le gouvernail, il est certain que le cerveau est son siége principal, et que c'est de là qu'elle préside à tous les mouvemens du corps.

Et ce qu'il y a ici de merveilleux, c'est qu'elle ne sent point naturellement, ni ce cerveau qu'elle meut, ni les mouvemens qu'elle y fait, pour contenir ou pour ébranler le reste du corps, ni d'où lui vient un pouvoir qu'elle exerce si absolument. Nous connoissons seulement qu'un empire est donné à l'ame, et qu'une loi est donnée au corps, en vertu de laquelle il obéit.

XVI. L'empire que la volonté exerce sur les mouve-

Cet empire de la volonté sur les membres d'où dépendent les mouvemens extérieurs est d'une extrême conséquence: car c'est par-là que l'homme se rend maître de beaucoup de choses, qui par

elles-mêmes sembloient n'être point soumises à ses volontés.

mens extérieurs, la rend indirectement maîtresse des passions.

Il n'y a rien qui paroisse moins soumis à la volonté, que la nutrition; et cependant elle se réduit à l'empire de la volonté, en tant que l'ame, maîtresse des membres extérieurs, donne à l'estomac ce qu'elle veut, et dans la mesure que la raison prescrit, en sorte que la nutrition est rangée sous cette règle.

Et l'estomac même en reçoit la loi, la nature l'ayant fait propre à se laisser plier par l'accoutumance.

Par ces mêmes moyens, l'ame règle aussi le sommeil, et le fait servir à la raison.

En commandant aux membres des exercices pénibles, elle les fortifie, elle les durcit aux travaux, et se fait un plaisir de les assujettir à ses lois.

Ainsi elle se fait un corps plus souple, et plus propre aux opérations intellectuelles. La vie des saints religieux en est une preuve.

Elle étend aussi son empire sur l'imagination et les passions, c'est-à-dire, sur ce qu'elle a de plus indocile.

L'imagination et les passions naissent des objets; et par le pouvoir que nous avons sur les mouvemens extérieurs, nous pouvons, ou nous approcher, ou nous éloigner des objets.

Les passions, dans l'exécution, dépendent des mouvemens extérieurs; il faut frapper pour achever ce qu'a commencé la colère, il faut fuir pour achever ce qu'a commencé la crainte; mais la

volonté peut empêcher la main de frapper, et les pieds de fuir.

Nous avons vu, dans la colère, tout le corps tendu à frapper, comme un arc à tirer son coup. L'objet a fait son impression, les esprits coulent, le cœur bat plus violemment qu'à l'ordinaire, le sang coule avec vitesse, et envoie des esprits et plus abondans et plus vifs; les nerfs et les muscles en sont remplis, ils sont tendus, les poings sont fermés, et le bras affermi et prêt à frapper: mais il faut encore lâcher la corde, il faut que la volonté laisse aller le corps; autrement le mouvement ne s'achève pas.

Ce qui se dit de la colère, se dit de la crainte et des autres passions qui disposent tellement le corps aux mouvemens qui lui conviennent, que nous ne les retenons que par vive force de raison et de volonté.

On peut dire que ces derniers mouvemens, auxquels le corps est si disposé, par exemple, celui de frapper, s'acheveroit tout-à-fait par la force de cette disposition, s'il n'étoit réservé à l'ame de lâcher ce dernier coup.

Et il arriveroit à peu près de même que dans la respiration, que nous pouvons suspendre par la volonté quand nous veillons, mais qui s'achève, pour ainsi dire, toute seule par la simple disposition du corps, quand l'ame le laisse agir naturellement, par exemple, dans le sommeil.

En effet, il arrive quelque chose de semblable dans les premiers mouvemens des passions; et les esprits et le sang s'émeuvent quelquefois si vite

dans la colère, que le bras se trouve lâché avant qu'on ait le loisir d'y faire réflexion. Alors la disposition du corps a prévalu, et il ne reste plus à la volonté prévenue, qu'à regretter le mal qui s'est fait sans elle.

Mais ces mouvemens sont rares, et ils n'arrivent guère à ceux qui s'accoutument de bonne heure à se maîtriser eux-mêmes.

XVII. La nature de l'attention, et ses effets immédiats sur le cerveau, par où paroît l'empire de la volonté.

Outre la force donnée à la volonté pour empêcher le dernier effet des passions, elle peut encore, en prenant la chose de plus haut, les arrêter et les modérer dans leur principe ; et cela par le moyen de l'attention qu'elle fera volontairement à certains objets, ou dans le temps des passions, pour les calmer, ou devant les passions, pour les prévenir.

Cette force de l'attention, et l'effet qu'elle a sur le cerveau, et par le cerveau sur tout le corps, et même sur la partie imaginative de l'ame, et par-là sur les passions et sur les appétits, est digne d'une grande considération.

Nous avons déjà observé que la contention de la tête se ressent fort grande dans l'attention, et par là il est sensible qu'elle a un grand effet dans le cerveau.

On éprouve d'ailleurs que cette attention dépend de la volonté, en sorte que le cerveau doit être sous son empire, en tant qu'il sert à l'attention.

Pour entendre tout ceci, il faut remarquer que les pensées naissent dans notre ame quelque-

fois à l'agitation naturelle du cerveau, et quelquefois par une attention volontaire.

Pour ce qui est de l'agitation du cerveau, nous avons observé qu'elle passe quelquefois d'une partie à une autre. Alors nos pensées sont vagues comme le cours des esprits; mais quelquefois aussi elle se fait en un seul endroit, et alors nos pensées sont fixes, et l'ame est plus attachée, comme le cerveau est aussi plus fortement et plus uniformément tendu.

Par-là nous observons en nous-mêmes une attention forcée : ce n'est pas là toutefois ce que nous appelons attention, nous donnons ce nom seulement à l'attention où nous choisissons notre objet, pour y penser volontairement.

Que si nous n'étions capables d'une telle attention, nous ne serions jamais maîtres de nos considérations et de nos pensées, qui ne seroient qu'une suite de l'agitation du cerveau : nous serions sans liberté, et l'esprit seroit en tout asservi au corps, toutes choses contraires à la raison, et même à l'expérience.

Par ces choses on peut comprendre la nature de l'attention, et que c'est une application volontaire de notre esprit sur un objet.

Mais il faut encore ajouter, que nous voulions considérer cet objet par l'entendement, c'est-à-dire, raisonner dessus, ou enfin y contempler la vérité. Car s'abandonner volontairement à quelque imagination qui nous plaise, sans vouloir nous en détourner, ce n'est pas attention; il faut vouloir, entendre, et raisonner.

C'est donc proprement par l'attention que commence le raisonnement et les réflexions; et l'attention commence elle-même par la volonté de considérer et d'entendre.

Et il paroît clairement que, pour se rendre attentif, la première chose qu'il faut faire, c'est d'ôter l'empêchement naturel de l'attention, c'est-à-dire la dissipation, et ces pensées vagues qui s'élèvent dans notre esprit; car il ne peut être tout ensemble dissipé et attentif.

Pour faire taire ces pensées qui nous dissipent, il faut que l'agitation naturelle du cerveau, soit en quelque sorte calmée. Car tant qu'elle durera, nous ne serons jamais assez maîtres de nos pensées, pour avoir de l'attention.

Ainsi, le premier effet du commandement de l'ame, est que voulant être attentive, elle appaise l'agitation naturelle du cerveau.

Et nous avons déjà vu que, pour cela, il n'est pas besoin qu'elle connoisse le cerveau, ou qu'elle ait intention d'agir sur lui, il suffit qu'elle veuille faire ce qui dépend d'elle immédiatement, c'est-à-dire, être attentive. Le cerveau, s'il n'est prévenu par quelque agitation trop violente, obéit naturellement, et se calme par la seule subordination du corps à l'ame.

Mais comme les esprits qui tournoient dans le cerveau, tendent toujours à l'agiter à leur ordinaire, son mouvement ne peut être arrêté sans quelque effort. C'est ce qui fait que l'attention a quelque chose de pénible, et veut être relâchée de temps en temps.

Aussi le cerveau, abandonné aux esprits et aux vapeurs qui le poussent sans cesse, souffriroit un mouvement trop irrégulier, les pensées seroient trop dissipées, et cette dissipation, outre qu'elle tourneroit à une espèce d'extravagance, d'elle-même est fatigante. C'est pourquoi il faut nécessairement, même pour son propre repos, brider ces mouvemens irréguliers du cerveau.

Voilà donc l'empêchement levé, c'est-à-dire, la dissipation ôtée. L'ame se trouve tranquille, et les imaginations confuses sont disposées à tourner en raisonnement et en considération.

XVIII. L'ame attentive à raisonner se sert du cerveau, par le besoin qu'elle a des images sensibles.

Il ne faut pourtant pas penser qu'elle doive rejeter alors toute imagination et toute image sensible, puisque nous avons reconnu qu'elle s'en aide pour raisonner.

Ainsi, loin de rejeter toute sorte d'images sensibles, elle songe seulement à rappeler celles qui sont convenables à son sujet, et qui peuvent aider son raisonnement.

Mais d'autant que ces images sensibles sont attachées aux impressions ou aux marques qui demeurent dans le cerveau, et qu'ainsi elles ne peuvent revenir, sans que le cerveau soit ému dans les endroits où sont les marques, comme il a déjà été remarqué, il faut conclure que l'ame peut, quand elle veut, non-seulement calmer le cerveau, mais encore l'exciter en tel endroit qu'il lui plaît, pour rappeler les objets selon ses besoins. L'expérience nous fait voir aussi que nous sommes maîtres de rappeler, comme nous voulons, les choses confiées à notre mémoire. Et encore que

ce pouvoir ait ses bornes, et qu'il soit plus grand dans les uns que dans les autres, il n'y auroit aucun raisonnement, si nous ne pouvions l'exercer jusques à un certain point. Et c'est une nouvelle raison de l'immobilité de l'ame, pour montrer combien le cerveau doit être en repos quand il s'agit de raisonner. Car agité, et déjà ému, il seroit peu en état d'obéir à l'ame, et de faire, à point nommé, les mouvemens nécessaires pour lui présenter les images sensibles dont elle a besoin.

C'est ici que le cerveau peine en tous ceux qui n'ont pas acquis cette heureuse immobilité; car, au lieu que son naturel est d'avoir un mouvement libre et incertain, comme le cours des esprits, il est réduit premièrement à un repos violent, et puis à des mouvemens suivis et réguliers, qui le travaillent beaucoup.

Car lorsqu'il est détendu et abandonné au cours naturel des esprits, le mouvement en peu de temps erre en plus de parties, mais il est aussi moins rapide et moins violent : au lieu qu'on a besoin, en raisonnant, de se représenter fort vivement les objets; ce qui ne se peut, sans que le cerveau soit fortement remué.

Et il faut, pour faire un raisonnement, tant rappeler d'images sensibles, par conséquent remuer le cerveau fortement en tant d'endroits, qu'il n'y auroit rien à la longue de plus fatigant. D'autant plus qu'en rappelant ces objets divers, qui servent au raisonnement, l'esprit demeure

toujours attaché à l'objet qui en fait le sujet principal : de sorte que le cerveau est en même temps calmé à l'égard de son agitation universelle, tendu et dressé à un point fixe par la considération de l'objet principal, et remué fortement, en divers endroits, pour rappeler les objets seconds et subsidiaires.

Il faut, pour des mouvemens si réguliers et si forts, beaucoup d'esprits ; et la tête aussi en reçoit tant dans ces opérations, quand elles sont longues, qu'elle épuise le reste du corps.

De là suit une lassitude universelle, et une nécessité indispensable de relâcher son attention.

Mais la nature y a pourvu, en nous donnant le sommeil, surtout de la nuit, où les nerfs sont détendus, où les sensations sont éteintes, où le cerveau, et tout le corps se repose. Comme donc c'est là le vrai temps du relâchement, le jour doit être donné à l'attention, qui peut être plus ou moins forte, et par-là, tantôt tendre le cerveau, et tantôt le soulager.

Voilà ce qui doit se faire dans le cerveau durant le raisonnement, c'est-à-dire, durant la recherche de la vérité, recherche que nous avons dit devoir être laborieuse ; et on aperçoit maintenant que ce travail ne vient pas précisément de l'acte d'entendre, mais des imaginations qui doivent aller en concours, et qui présupposent dans le cerveau un grand mouvement.

Au reste, quand la vérité est trouvée, tout le travail cesse ; et l'ame, ravie de la découverte,

comme les yeux le seroient d'un beau spectacle, voudroit n'en être jamais arrachée, parce que la vérité ne cause par elle-même aucune altération.

Et lorsqu'elle demeure clairement connue, l'imagination agit peu ou point du tout : de là vient qu'on ne ressent que peu ou point de travail.

Car, dans la recherche de la vérité, où nous procédons par comparaisons, par oppositions, par proportions, par autres choses semblables, pour lesquelles il faut appeler beaucoup d'images sensibles, l'imagination agit beaucoup. Mais quand la chose est trouvée, l'ame fait taire l'imagination autant qu'elle peut, et ne fait plus que tourner vers la vérité un simple regard, en quoi consiste l'acte d'entendre.

Et plus cet acte est démêlé de toute image sensible, plus il est tranquille; ce qui montre que l'acte d'entendre, de soi-même ne fait point de peine.

Il en fait pourtant par accident; parce que, pour y demeurer, il faut arrêter l'imagination, et par conséquent tenir en bride le cerveau contre le cours des esprits.

Ainsi la contemplation, quelque douce qu'elle soit par elle-même, ne peut pas durer longtemps, par le défaut du corps continuellement agité.

Et les seuls besoins du corps, qui sont si fréquens et si grands, font diverses impressions, et rappellent diverses pensées, auxquelles il est né-

cessaire de prêter l'oreille ; de sorte que l'ame est forcée de quitter la contemplation.

Par les choses qui ont été dites, on entend le premier effet de l'attention sur le corps. Il regarde le cerveau, qui, au lieu d'une agitation universelle, est fixé à un certain point au commandement de l'ame, quand elle veut être attentive, et au reste, demeure en état d'être excitée subsidiairement où elle veut.

Il y a un second effet de l'attention, qui s'étend sur les passions : nous allons le considérer. Mais avant que de passer outre, il ne faut pas oublier une chose considérable, qui regarde l'attention prise en elle-même. C'est qu'un objet qui a commencé de nous occuper, par une attention volontaire, nous tient dans la suite long-temps attachés, même malgré nous; parce que les esprits, qui ont pris un certain cours, ne peuvent pas aisément être détournés.

Ainsi notre attention est mêlée de volontaire et d'involontaire. Un objet qui nous a occupé par force, nous flatte souvent, de sorte que la volonté s'y donne ; de même qu'un objet choisi par une forte application, nous devient une occupation inévitable.

Et comme l'agitation naturelle de notre cerveau rappelle beaucoup de pensées qui nous viennent malgré nous, l'attention volontaire de notre ame fait de son côté de grands effets sur le cerveau même. Les traces que les objets y avoient laissées, en deviennent plus profondes, et le cerveau

veau est disposé à s'émouvoir plus aisément dans ces endroits-là.

Et par l'accord établi entre le corps et l'ame, il se fait naturellement une telle liaison entre les impressions du cerveau, et les pensées de l'ame, que l'un ne manque jamais de ramener l'autre. Et ainsi, quand une forte imagination a causé, par l'attention que l'ame y apporte, un grand mouvement dans le cerveau, en quelque sorte que ce mouvement soit renouvelé, il fait revivre, et souvent dans toute leur force, les pensées qui l'avoient causé la première fois.

C'est pourquoi il faut beaucoup prendre garde de quelles imaginations on se remplit volontairement, et se souvenir que dans la suite elles reviendront souvent malgré nous, par l'agitation naturelle du cerveau et des esprits.

Mais il faut aussi conclure qu'en prenant les choses de loin, et ménageant bien notre attention, dont nous sommes maîtres, nous pouvons gagner beaucoup sur les impressions de notre cerveau, et le plier à l'obéissance.

XIX. L'effet de l'attention sur les passions, et comment l'ame les peut tenir en sujétion dans leur principe; où il est parlé de l'extrava-

Par cet empire sur notre cerveau, nous pouvons aussi tenir en bride les passions, qui en dépendent toutes; et c'est le plus bel effet de l'attention.

Pour l'entendre, il faut observer quelle sorte d'empire nous pouvons avoir sur nos passions.

Premièrement, il est certain que nous ne leur commandons pas directement, comme à nos bras et à nos mains. Nous ne pouvons pas élever ou

gance, de la folie et des songes.

appaiser notre colère, comme nous pouvons ou remuer le bras, ou le tenir sans action.

2.° Il n'est pas moins clair, et nous l'avons déjà dit, que par le pouvoir que nous avons sur les membres extérieurs, nous en avons aussi un très-grand sur les passions, mais indirectement, puisque nous pouvons par-là, et nous éloigner des objets qui les font naître, et en empêcher l'effet. Ainsi je puis m'éloigner d'un objet odieux qui m'irrite; et lorsque ma colère est excitée, je lui puis refuser mon bras, dont elle a besoin pour se satisfaire.

Mais, pour cela, il le faut vouloir, et le vouloir fortement. Et la grande difficulté est de vouloir autre chose que ce que la passion nous inspire; parce que, dans les passions, l'ame se trouve tellement portée à s'unir aux dispositions du corps, qu'elle ne peut presque se résoudre à s'y opposer.

Il faut donc chercher un moyen de calmer, ou de modérer, ou même de prévenir les passions dans leur principe; et ce moyen est l'attention bien gouvernée.

Car le principe de la passion, c'est l'impression puissante d'un objet dans le cerveau; l'effet de cette impression ne peut être mieux empêché, qu'en se rendant attentif à d'autres objets.

En effet, nous avons vu que l'ame attentive, fixe le cerveau en un certain état, dans lequel elle détermine d'une certaine manière le cours des esprits; et par-là elle rompt le coup de la

passion, qui, les portant à un autre endroit, causoit de mauvais effets dans tout le corps.

C'est pourquoi on dit, il est vrai, que le remède le plus naturel des passions, c'est de détourner l'esprit autant qu'on peut des objets qu'elles lui présentent; et il n'y a rien pour cela de plus efficace, que de s'attacher à d'autres objets.

Et il faut ici observer qu'il en est, des esprits émus et poussés d'un certain côté, à peu près comme d'une rivière, qu'on peut plus aisément détourner que l'arrêter de droit fil. Ce qui fait qu'on réussit mieux dans la passion en pensant à d'autres choses, qu'en s'opposant directement à son cours.

Et de là vient qu'une passion violente a souvent servi de frein ou de remède aux autres, par exemple, l'ambition ou la passion de la guerre, à l'amour.

Et il est quelquefois utile de s'abandonner à des passions innocentes, pour détourner, ou pour empêcher des passions criminelles.

Il sert aussi beaucoup de faire un grand choix des personnes avec qui on converse. Ce qui est en mouvement, répand aisément son agitation autour de soi; et rien n'émeut plus les passions que les discours et les actions des hommes passionnés.

Au contraire, une ame tranquille nous tire en quelque façon hors de l'agitation, et semble nous communiquer son repos, pourvu toutefois que

cette tranquillité ne soit pas insensible et fade. Il faut quelque chose de vif, qui s'accorde un peu avec notre mouvement, mais où, dans le fond, il se trouve de la consistance.

Enfin, dans les passions, il faut calmer les esprits par une espèce de diversion, et se jeter, pour ainsi dire, à côté, plutôt que de combattre de front; c'est-à-dire, qu'il n'est plus temps d'opposer des raisons à une passion déjà émue : car en raisonnant sur sa passion même, pour l'attaquer, on en rappelle l'objet, on en imprime plus fortement les traces, et on irrite plutôt les esprits qu'on ne les calme. Où les sages réflexions sont de grand effet, c'est à prévenir les passions. Il faut donc nourrir son esprit de considérations sensées, et lui donner de bonne heure des attachemens honnêtes, afin que les objets des passions trouvent la place déjà prise, les esprits déterminés à un certain cours, et le cerveau affermi.

Car la nature ayant formé cette partie capable d'être occupée par les objets, et aussi d'obéir à la volonté, il est clair que la disposition qui prévient doit l'emporter.

Si donc l'ame s'accoutume de bonne heure à être maîtresse de son attention, et qu'elle l'attache à de bons objets, elle sera par ce moyen maîtresse, premièrement du cerveau, par-là, du cours des esprits, et par-là enfin, des émotions que les passions excitent.

Mais il faut se souvenir que l'attention véri-

table, est celle qui considère l'objet tout entier. Ce n'est qu'être à demi-attentif à un objet, comme seroit une femme tendrement aimée, que de n'y considérer que le plaisir dont on est flatté en l'aimant, sans songer aux suites honteuses d'un semblable engagement.

Il est donc nécessaire d'y bien penser, et d'y penser de bonne heure; parce que si on laisse le temps à la passion de faire toute son impression dans le cerveau, l'attention viendra trop tard.

Car en considérant le pouvoir de l'ame sur le corps, il faut observer soigneusement que ses forces sont bornées et restreintes; de sorte qu'elle ne peut pas faire tout ce qu'elle veut des bras et des mains, et encore moins du cerveau.

C'est pourquoi nous venons de voir qu'elle le perdroit en le poussant trop, et qu'elle est obligée à le ménager.

Par la même raison, il s'y fait souvent des agitations si violentes, que l'ame n'en est plus maîtresse, non plus qu'un cocher de chevaux fougueux qui ont pris le frein aux dents.

Quand cette disposition est fixe et perpétuelle, c'est ce qui s'appelle folie : quand elle a une cause qui finit avec le temps, comme un mouvement de fièvre, cela s'appelle délire et rêverie.

Dans la folie et dans le délire, il arrive de deux choses l'une : ou le cerveau est agité tout entier avec un égal déréglement, alors il s'est fait une parfaite extravagance, et il ne paroît aucune suite dans les pensées ni dans les pa-

roles : ou le cerveau n'est blessé que dans un certain endroit, alors la folie ne s'attache aussi qu'à un objet déterminé. Tels sont ceux qui s'imaginent être toujours à la comédie et à la chasse; et tant d'autres, qui, frappés d'un certain objet, parlent raisonnablement de tous les autres, et assez conséquemment de celui-là même qui fait leur erreur.

La raison est que n'y ayant qu'un seul endroit du cerveau marqué d'une impression invincible à l'ame, elle demeure maîtresse de tout le reste, et peut exercer ses fonctions sur tout autre objet.

Et l'agitation du cerveau, dans la folie, est si violente, qu'elle paroît même au dehors par le trouble qui paroît dans tout le visage, et principalement par l'égarement des yeux.

De là s'ensuit que toutes les passions violentes sont une espèce de folie, parce qu'elles causent des agitations dans le cerveau, dont l'ame n'est pas maîtresse. Aussi n'y a-t-il point de cause plus ordinaire de la folie, que les passions portées à un certain excès.

Par-là aussi s'expliquent les songes, qui sont une espèce d'extravagance.

Dans le sommeil, le cerveau est abandonné à lui-même, et il n'y a point d'attention; car la veille consiste précisément dans l'attention de l'esprit, qui se rend maître de ses pensées.

Nous avons vu que l'attention cause le plus grand travail du cerveau, et que c'est principa-

lement ce travail que le sommeil vient relâcher.

De là il doit arriver deux choses : l'une, que l'imagination doit dominer dans les songes, et qu'il se doit présenter à nous une grande variété d'objets, souvent même avec quelque suite, pour les raisons qui ont été dites en parlant de l'imagination : l'autre, que ce qui se passe dans notre imagination, nous paroît réel et véritable, parce qu'alors il n'y a point d'attention, par conséquent point de discernement.

De tout cela il résulte que la vraie assiette de l'ame est lorsqu'elle est maîtresse des mouvemens du cerveau ; et que comme c'est par l'attention qu'elle le contient, c'est aussi de son attention qu'elle doit principalement se rendre la maîtresse ; mais qu'il s'y faut prendre de bonne heure, et ne pas laisser occuper le cerveau à des impressions trop fortes, que le temps rendroit invincibles.

Et nous avons vu, en général, que l'ame, en se servant bien de sa volonté, et de ce qui est soumis naturellement à la volonté, peut régler et discipliner tout le reste.

Enfin, des méditations sérieuses, des conversations honnêtes, une nourriture modérée, un sage ménagement de ses forces, rendent l'homme maître de lui-même, autant que cet état de mortalité le peut souffrir.

XX. L'homme qui a médité la doctrine précédente, se connoît lui-même.

Après les réflexions que nous avons faites sur l'ame, sur le corps, sur leur union, nous pouvons maintenant nous bien connoître.

Car si nous ne voyons pas dans le fond de l'ame ce qui lui fait comme demander naturelle-

ment d'être unie à un corps, et surtout leur union, il ne faut pas s'en étonner, puisque nous connoissons si peu le fond des substances. Mais si cette union ne nous est pas connue dans son fond, nous la connoissons suffisamment par les deux effets que nous venons d'expliquer, et par le bel ordre qui en résulte.

Car premièrement, nous voyons la parfaite société de l'ame et du corps.

Nous voyons, secondement, que dans cette société, la partie principale, c'est-à-dire l'ame, est aussi celle qui préside, et que le corps lui est soumis : les bras, les jambes, tous les autres membres, et enfin tout le corps est remué et transporté d'un lieu à un autre au commandement de l'ame. Les yeux et les oreilles se tournent où il lui plaît; les mains exécutent ce qu'elle ordonne; la langue explique ce qu'elle pense et ce qu'elle veut; les sens lui présentent les objets dont elle doit juger et se servir, les parties qui digèrent et distribuent la nourriture, celles qui forment les esprits et qui les envoient où il faut, tiennent les membres extérieurs et tout le corps en état pour lui obéir.

C'est en cela que consiste la bonne disposition du corps. En effet, nous nous trouvons le corps sain, quand il peut exécuter ce que l'ame lui prescrit : au contraire, nous sommes malades, quand le corps foible et abattu ne peut plus se tenir debout, ni se mouvoir comme nous le souhaitons.

Ainsi, on peut dire que le corps est un instru-

ment dont l'ame se sert à sa volonté; et c'est pourquoi Platon définissoit l'homme en cette sorte : L'homme, dit-il, est une ame se servant du corps.

C'est de là qu'il concluoit l'extrême différence du corps et de l'ame, parce qu'il n'y a rien de plus différent de celui qui se sert de quelque chose, que la chose même dont il se sert.

L'ame donc, qui se sert du bras et de la main comme il lui plaît, qui se sert de tout le corps, qu'elle transporte où elle trouve bon, qui l'expose à tels périls qu'il lui plaît, et à sa ruine certaine, est sans doute d'une nature de beaucoup supérieure à ce corps, qu'elle fait servir en tant de manières et si impérieusement à ses desseins.

Ainsi, on ne se trompe pas, quand on dit que le corps est comme l'instrument de l'ame. Et il ne se faut pas étonner si le corps étant mal disposé, l'ame en fait moins bien ses fonctions. La meilleure main du monde, avec une mauvaise plume, écrira mal. Si vous ôtez à un ouvrier ses instrumens, son adresse naturelle ou acquise ne lui servira de rien.

Il y a pourtant une extrême différence entre les instrumens ordinaires et le corps humain. Qu'on brise le pinceau d'un peintre, ou le ciseau d'un sculpteur, il ne sent point les coups dont ils ont été frappés : mais l'ame sent tous ceux qui blessent le corps; et au contraire, elle a du plaisir quand on lui donne ce qu'il faut pour s'entretenir.

Le corps n'est donc pas un simple instrument

appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'ame gouverne à la manière d'un pilote. Il en seroit ainsi si elle n'étoit simplement qu'intellectuelle; mais parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser d'une façon plus particulière à ce qui le touche, et de le gouverner, non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie.

En un mot, l'ame et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, et il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication.

Aussi avons-nous trouvé, dans toutes les opérations animales, quelque chose de l'ame et quelque chose du corps; de sorte que, pour se connoître soi-même, il faut savoir distinguer, dans chaque action, ce qui appartient à l'une, d'avec ce qui appartient à l'autre, et remarquer tout ensemble comment deux parties de différente nature s'entr'aident mutuellement.

XXI. Pour se bien connoître soi-même, il faut s'accoutumer, par de fréquentes réflexions, à discerner en chaque action ce qu'il y a du corps d'avec ce qu'il y a de l'ame.

Pour ce qui regarde le discernement, on se le rend facile par de fréquentes réflexions. Et comme on ne sauroit trop s'exercer dans une méditation si importante, ni trop distinguer son ame d'avec son corps, il sera bon de parcourir dans ce dessein toutes les opérations que nous avons considérées.

Ce qu'il y a du corps quand nous mouvons, c'est un premier branle dans le cerveau, suivi du mouvement et des esprits et des muscles, et enfin du transport, ou de tout le corps, ou de quelqu'une de ses parties; par exemple, du bras ou de la main. Ce qu'il y a du côté de l'ame, c'est

la volonté de se mouvoir, et le dessein d'aller d'un côté plutôt que d'un autre.

Dans la parole, ce qu'il y a du côté du corps, outre l'action du cerveau qui commence tout, c'est le mouvement du poumon et de la trachée-artère, pour pousser l'air et le battement du même air, par la langue et par les lèvres. Et ce qu'il y a du côté de l'ame, c'est l'intention de parler et d'exprimer sa pensée.

Tous ces mouvemens, si l'on y prend garde, quoiqu'ils se fassent au commandement de la volonté humaine, pourroient absolument se faire sans elle; de même que la respiration, qui dépend d'elle en quelque sorte, se fait tout-à-fait sans elle, quand nous dormons. Et il nous arrive souvent de proférer en dormant certaines paroles, ou de faire d'autres mouvemens qu'on peut regarder comme un pur effet de l'agitation du cerveau, sans que la volonté y ait part. On peut aussi concevoir qu'il se forme certaines paroles par le battement seul de l'air, comme on voit dans les échos; et c'est ainsi que le poète faisoit parler ce fantôme; *Dat inania verba, dat sine mente sonum.*

Cette considération nous peut servir à observer dans les mouvemens, et surtout dans la parole, ce qui appartient à l'ame, et ce qui appartient au corps. Mais continuons à marquer cette différence dans les autres opérations.

Dans la vue, ce qu'il y a du côté du corps, c'est que les yeux soient ouverts, que les rayons

du soleil soient réfléchis de dessus la superficie de l'objet à notre œil en droite ligne; qu'ils y souffrent certaines réfractions dans les humeurs; qu'ils peignent et qu'ils impriment l'objet en petit dans le fond de l'œil; que les nerfs optiques soient ébranlés; enfin que le mouvement se communique jusques au dedans du cerveau. Ce qu'il y a du côté de l'ame, c'est la sensation, c'est-à-dire la perception de la lumière et des couleurs, et le plaisir que nous ressentons dans les unes plutôt que dans les autres, ou dans certaines vues agréables plutôt qu'en d'autres.

Dans l'ouïe, ce qu'il y a du côté du corps, c'est que l'air, agité d'une certaine façon, frappe le tympan et ébranle les nerfs jusques au cerveau. Du côté de l'ame, c'est la perception du son, le plaisir de l'harmonie, la peine que nous donnent des voix fausses et un son désagréable, et des tons discordans, et les diverses pensées qui naissent en nous par la parole.

Dans le goût et dans l'odorat, un certain suc tiré des viandes et mêlé avec la salive, ébranle les nerfs de la langue, une vapeur qui sort des fleurs ou des autres corps, frappe les nerfs des narines: tout ce mouvement se communique à la racine des nerfs, et voilà ce qu'il y a du côté du corps. Il y a, du côté de l'ame, la perception du bon et du mauvais goût, des bonnes et des mauvaises odeurs.

Dans le toucher, les parties du corps sont, ou agitées par le chaud, ou resserrées par le froid. Les corps que nous touchons, ou s'attachent à

nous par leur humidité, ou s'en séparent aisément par leur sécheresse. Notre chair est, ou écorchée par quelque chose de rude, ou percée par quelque chose d'aigu. Une humeur âcre et maligne se jette sur quelque partie nerveuse, la picote, la presse, la déchire par ces divers mouvemens; les nerfs sont ébranlés dans toute leur longueur, et jusqu'au cerveau : voilà ce qu'il y a du côté du corps. Et il y a, du côté de l'ame, le sentiment du chaud et du froid, celui de la douleur ou du plaisir.

Dans la douleur, nous poussons des cris violens, notre visage se défigure, les larmes nous coulent des yeux. Ni ces cris, ni ces larmes, ni ce changement qui paroît sur notre visage, ne sont la douleur. Elle est dans l'ame, à qui elle apporte un sentiment fâcheux et contraire.

Dans la faim et dans la soif, nous remarquons, du côté du corps, ces eaux fortes qui picotent l'estomac, et les vapeurs qui dessèchent le gosier; et du côté de l'ame, la douleur que nous cause cette mauvaise disposition des parties, et le désir de la réparer par le manger et le boire.

Dans l'imagination et dans la mémoire, nous avons, du côté du corps, les impressions du cerveau, les marques qu'il en conserve, l'agitation des esprits, qui l'ébranlent en divers endroits : et nous avons, du côté de l'ame, ces pensées vagues et confuses qui s'effacent les unes les autres, et les actes de la volonté, qui recommande certaines choses à la mémoire, et puis les lui redemande, et les lui fait rendre à propos.

Pour ce qui est des passions, quand vous con-

cevez les esprits émus, le cœur agité par un battement redoublé, le sang échauffé, les muscles tendus, les bras et tout le corps tourné à l'attaque, vous n'avez pas encore compris la colère, parce que vous n'avez dit que ce qui se trouve dans le corps; et il faut encore y considérer, du côté de l'ame, le désir de la vengeance. De même, ni le sang retiré, ni les extrémités froides, ni la pâleur sur le visage, ni les jambes et les pieds disposés à une fuite précipitée, ne sont pas ce qu'on appelle proprement la crainte; c'est ce qu'elle fait dans le corps : dans l'ame, c'est un sentiment par lequel elle s'efforce d'éviter le péril connu; et il en est de même de toutes les autres passions.

En méditant ces choses, et se les rendant familières, on se forme une habitude de distinguer les sensations, les imaginations, et les passions ou appétits naturels, d'avec les dispositions et les mouvemens corporels. Et cela fait, on n'a plus de peine à en démêler les opérations intellectuelles, qui, loin d'être assujetties au corps, président à ses mouvemens, et ne communiquent avec lui que par la liaison qu'elles ont avec le sens, auquel néanmoins nous les avons vues si supérieures.

XXII. Comment on peut distinguer les opérations sensitives d'avec les mouvemens co-

Sur ce qui a été dit de la distinction qu'il faut faire des mouvemens corporels d'avec les sensations et les passions, on demandera peut-être comment on peut distinguer des choses qui se suivent de si près, et qui semblent inséparables. Par exemple, comment distinguer la colère d'a-

vec l'agitation des esprits et du sang? Comment distinguer le sentiment d'avec le mouvement des nerfs, ou si on veut des esprits, puisque ce mouvement étant posé, le sentiment suit aussitôt, et que jamais on n'a le sentiment, que ce mouvement ne précède.

porels, qui en sont inséparables.

On demandera encore comment le plaisir et la douleur peuvent appartenir à l'ame, puisqu'on les sent dans le corps? n'est-ce pas dans mon doigt coupé, que je sens la douleur de la blessure? et n'est-ce pas dans le palais que je sens le plaisir du goût? On en dira autant de toutes les autres sensations.

A cela il est aisé de répondre, que le mouvement dont il s'agit, qui n'est qu'un changement de place, et le sentiment, qui est la perception de quelque chose, sont fort différens l'un de l'autre.

On distingue donc ces choses par leur idée naturelle, qui n'ont rien de commun ensemble, et ne peuvent être confondues que par erreur.

La séparation des parties du bras ou de la main, dans une blessure, n'est pas d'une autre nature que celle qui se feroit dans un corps mort. Cette séparation ne peut donc pas être la douleur.

Il faut raisonner de même de tous les autres mouvemens du corps. L'agitation du sang n'est pas d'une autre nature que celle d'une autre liqueur. L'ébranlement du nerf n'est pas d'une autre nature que celui d'une corde; ni le mouvement du cerveau, que celui d'un autre corps: et pour venir aux esprits, leur cours n'est pas

aussi d'une nature différente de celui d'une autre vapeur; puisque les esprits et les nerfs, et les filets dont on dit que le cerveau est composé, pour être déliés n'en sont pas moins corps, et que leur mouvement si vite, si délicat et si subtil qu'on se l'imagine, n'est après tout qu'un simple changement de place; ce qui est très-éloigné de sentir et de désirer.

Et cela se reconnoîtra dans les sensations, en reprenant la chose jusques au principe.

Nous y avons remarqué un mouvement enchaîné, qui se commence à l'objet, se continue dans le milieu, se communique à l'organe, aboutit enfin au cerveau, et y fait son impression.

Il est aisé de comprendre, que tel que le mouvement se commence auprès de l'objet, tel il dure dans le milieu, et tel il se continue dans les organes du corps extérieurs et intérieurs, la proportion toujours gardée.

Je veux dire que selon les diverses dispositions du milieu et de l'organe, ce mouvement pourra quelque peu changer; comme il arrive dans les réfractions; comme il arrive lorsque l'air, par où doit se communiquer le mouvement du corps résonnant, est agité par le vent : mais cette diversité se fait toujours à proportion du coup qui vient de l'objet; et c'est selon cette proportion que les organes, tant extérieurs qu'intérieurs, sont frappés.

Ainsi la disposition des organes corporels est au fond de même nature que celle qui se trouve dans les objets mêmes, au moment que nous en

sommes

sommes touchés; comme l'impression se fait dans la cire, telle et de même nature qu'elle a été faite dans le cachet.

En effet, cette impression, qu'est-ce autre chose qu'un mouvement dans la cire, par lequel elle est forcée de s'accommoder au cachet qui se met sur elle? Et de même, l'impression dans nos organes, qu'est-ce autre chose qu'un mouvement qui se fait en eux, ensuite du mouvement qui se commence à l'objet?

Je vois que ma main, pressée par un corps pesant et rude, cède et baisse en conformité du mouvement de ce corps qui pèse sur elle; et le même mouvement se continue sur toutes les parties qui sont disposées à le recevoir. Il n'y a personne qui n'entende que si l'agitation, qui cause le bruit, est un certain trémoussement du corps résonnant, par exemple, d'une corde de luth, une pareille trépidation se doit continuer dans l'air; et quand ensuite le tympan viendra à être ébranlé, et le nerf auditif avec lui, et le cerveau même ensuite, cet ébranlement, après tout, ne sera pas d'une autre nature qu'a été celui de la corde; et au contraire, ce n'en sera que la continuation.

Toutes ces impressions étant de même nature, ou plutôt tout cela n'étant qu'une suite du même ébranlement, qui a commencé à l'objet, il n'est pas moins ridicule de dire que l'agitation du tympan, et l'ébranlement du nerf, ou de quelque autre partie, puisse être la sensation, que de

dire que l'ébranlement de l'air ou celui du corps résonnant la soit.

Il faut donc, pour bien raisonner, regarder toute cette suite d'impression corporelle, depuis l'objet jusques au cerveau, comme chose qui tient à l'objet; et par la même raison qu'on distingue les sensations d'avec l'objet, il faut les distinguer d'avec les impressions et les mouvemens qui le suivent.

Ainsi la sensation est une chose qui s'élève après tout cela, et dans un autre sujet, c'est-à-dire, non plus dans le corps, mais dans l'ame seule.

Il en faut dire autant, et de l'imagination, et des désirs qui en naissent. En un mot, tant qu'on ne fera que remuer des corps, c'est-à-dire, des choses étendues en longueur, largeur et profondeur, quelque vites et quelque subtils qu'on fasse ces corps, et dût-on les réduire à l'indivisible, si leur nature le pouvoit permettre, jamais on ne fera une sensation ni un désir.

Car enfin, qu'un corps soit plus vite, il arrivera plus tôt; qu'il soit plus mince, il pourra passer par une plus petite ouverture; mais que cela fasse sentir ou désirer, c'est ce qui n'a aucune suite, et ne s'entend pas.

De là vient que l'ame, qui connoît si bien et si distinctement ses sensations, ses imaginations et ses désirs, ne connoît la délicatesse et les mouvemens ni du cerveau, ni des nerfs, ni des esprits, ni même si ces choses sont dans la nature. Je sais bien que je sens la douleur de la migraine ou de

la colique, et que je sens du plaisir en buvant et en mangeant; et je connois très-distinctement ce plaisir et cette douleur : mais si j'ai une membrane autour du cerveau, dont les nerfs soient picotés par une humeur âcre; si j'ai des nerfs à la langue que le suc des viandes remue, c'est ce qu'on ne sait pas. Je ne sais non plus, si j'ai des esprits qui errent dans le cerveau, et se jettent dans les nerfs, tant pour les tenir tendus, que pour se répandre de là dans les muscles. Ce qui montre qu'il n'y a rien de plus distingué que le sentiment, et toutes ces dispositions des organes corporels; puisque l'un est si clairement aperçu, et que l'autre ne l'est point du tout.

Ainsi il se trouvera que nous connoissons beaucoup plus de choses de notre ame, que de notre corps; puisqu'il se fait dans notre corps tant de mouvemens que nous ignorons, et que nous n'avons aucun sentiment que notre esprit n'aperçoive.

Concluons donc, que le mouvement des nerfs ne peut pas être un sentiment; que l'agitation du sang ne peut pas être un désir; que le froid qui est dans le sang, quand les esprits, dont il est plein, se retirent vers le cœur, ne peut pas être la haine; en un mot, qu'on se trompe, en confondant les dispositions et altérations corporelles, avec les sensations, les imaginations et les passions.

Ces choses sont unies; mais elles ne sont point les mêmes, puisque leurs natures sont si diffé-

rentes. Et comme se mouvoir n'est pas sentir, sentir n'est pas se mouvoir.

Ainsi, quand on dit qu'une partie du corps est sensible, ce n'est pas que le sentiment puisse être dans le corps; mais c'est que cette partie étant toute nerveuse, elle ne peut être blessée sans un grand ébranlement des nerfs, auquel la nature a joint un vif sentiment de douleur.

Et si elle nous fait rapporter ce sentiment à la partie offensée; si, par exemple, quand nous avons la main blessée, nous y ressentons de la douleur, c'est un avertissement que la blessure, qui cause de la douleur, est dans la main; mais ce n'est pas une preuve que le sentiment, qui ne peut convenir qu'à l'ame, se puisse attribuer au corps.

En effet, quand un homme, qui a la jambe emportée, croit y ressentir autant de douleur qu'auparavant, ce n'est pas que la douleur soit reçue dans une jambe qui n'est plus; mais c'est que l'ame, qui la ressent seule, la rapporte au même endroit qu'elle avoit accoutumé de la rapporter.

Ainsi, de quelque manière qu'on tourne et qu'on remue le corps, que ce soit vite ou lentement, circulairement ou en ligne droite, en masse ou en parcelle séparée, cela ne le fera jamais sentir; encore moins imaginer; encore moins raisonner, et entendre la nature de chaque chose, et la sienne propre; encore moins délibérer et choisir, résister à ses passions, se commander à

soi-même, aimer enfin quelque chose jusques à lui sacrifier sa propre vie.

Il y a donc, dans le corps humain, une vertu supérieure à toute la masse du corps, aux esprits qui l'agitent, aux mouvemens et aux impressions qu'il en reçoit. Cette vertu est dans l'ame, ou plutôt elle est l'ame même, qui, quoique d'une nature élevée au-dessus du corps, lui est unie toutefois par la puissance suprême qui a créé l'une et l'autre.

CHAPITRE IV.

De Dieu créateur de l'ame et du corps, et auteur de leur vie.

I. L'homme est un ouvrage d'un grand dessein, et d'une sagesse profonde.

Dieu, qui a créé l'ame et le corps, et qui les a unis l'une à l'autre d'une façon si intime, se fait connoître lui-même dans ce bel ouvrage.

Quiconque connoîtra l'homme, verra que c'est un ouvrage de grand dessein, qui ne pouvoit être ni conçu ni exécuté que par une sagesse profonde.

Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises, et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse; par conséquent, un dessein formé, une intelligence réglée, et un art parfait.

C'est ce qui se remarque dans toute la nature. Nous voyons tant de justesse dans ses mouvemens, et tant de convenance entre ses parties, que nous ne pouvons nier qu'il n'y ait de l'art. Car s'il en faut pour remarquer ce concert et cette justesse, à plus forte raison pour l'établir. C'est pourquoi nous ne voyons rien, dans l'univers, que nous ne soyons portés à demander pourquoi il se fait : tant nous sentons naturellement que tout a sa convenance et sa fin.

Aussi voyons-nous que les philosophes, qui ont le mieux observé la nature, nous ont donné pour maxime, qu'elle ne fait rien en vain, et

qu'elle va toujours à ses fins par les moyens les plus courts et les plus faciles : il y a tant d'art dans la nature, que l'art même ne consiste qu'à la bien entendre et à l'imiter. Et plus on entre dans ses secrets, plus on la trouve pleine de proportions cachées, qui font tout aller par ordre, et sont la marque certaine d'un ouvrage bien entendu, et d'un artifice profond.

Ainsi, sous le nom de nature, nous entendons une sagesse profonde, qui développe avec ordre, et selon de justes règles, tous les mouvemens que nous voyons.

Mais de tous les ouvrages de la nature, celui où le dessein est le plus suivi, c'est sans doute l'homme.

Et déjà il est d'un beau dessein d'avoir voulu faire de toute sorte d'êtres : des êtres qui n'eussent que l'étendue avec tout ce qui lui appartient, figure, mouvement, repos, tout ce qui dépend de la proportion ou disproportion de ces choses : des êtres qui n'eussent que l'intelligence, et tout ce qui convient à une si noble opération, sagesse, raison, prévoyance, volonté, liberté, vertu : enfin des êtres où tout fût uni, et où une ame intelligente se trouvât jointe à un corps.

L'homme étant formé par un tel dessein, nous pouvons définir l'ame raisonnable, substance intelligente née pour vivre dans un corps, et lui être intimement unie.

L'homme tout entier est compris dans cette définition, qui commence par ce qu'il a de meil-

leur, sans oublier ce qu'il a de moindre, et fait voir l'union de l'un et de l'autre.

A ce premier trait qui figure l'homme, tout le reste est accommodé avec un ordre admirable.

Nous avons vu que pour l'union, il falloit qu'il se trouvât dans l'ame, outre les opérations intellectuelles supérieures au corps, des opérations sensitives naturellement engagées dans le corps, et assujetties à ses organes. Aussi voyons-nous dans l'ame ces opérations sensitives.

Mais les opérations intellectuelles n'étoient pas moins nécessaires à l'ame, puisqu'elle devoit, comme la plus noble partie du composé, gouverner le corps et y présider. En effet, Dieu lui a donné ces opérations intellectuelles, et leur a attribué le commandement.

Il falloit qu'il y eût un certain concours entre toutes les opérations de l'ame, et que la partie raisonnable pût tirer quelque utilité de la partie sensitive. La chose a été ainsi réglée. Nous avons vu que l'ame, avertie et excitée par les sensations, apprend et remarque ce qui se passe autour d'elle, pour ensuite pourvoir aux besoins du corps, et faire ces réflexions sur les merveilles de la nature.

Peut-être que la chose s'entendra mieux en la reprenant d'un peu plus haut.

La nature intelligente aspire à être heureuse. Elle a l'idée du bonheur, elle le cherche; elle a l'idée du malheur, elle l'évite. C'est à cela qu'elle rapporte tout ce qu'elle fait, et il semble que c'est là son fond. Mais sur quoi doit être fondée

la vie heureuse, si ce n'est sur la connoissance de la vérité? Mais on n'est pas heureux simplement pour la connoître, il faut l'aimer, il faut la vouloir. Il y a de la contradiction de dire qu'on soit heureux sans aimer son bonheur et ce qui le fait. Il faut donc, pour être heureux, et connoître le bien, et l'aimer : et le bien de la nature intelligente, c'est la vérité; c'est là ce qui la nourrit et la vivifie. Et si je concevois une nature purement intelligente, il me semble que je n'y mettrois qu'entendre et aimer la vérité, et que cela seul la rendroit heureuse. Mais comme l'homme n'est pas une nature purement intelligente, et qu'il est, ainsi qu'il a été dit, une nature intelligente unie à un corps, il lui faut autre chose, il lui faut les sens. Et cela se déduit du même principe; car puisqu'elle est unie au corps, le bon état de ce corps doit faire une partie de son bonheur; et pour achever l'union, il faut que la partie intelligente pourvoie au corps qui lui est uni, la principale à l'inférieure. Ainsi, une des vérités que doit connoître l'ame unie à un corps, est ce qui regarde les besoins du corps, et les moyens d'y pourvoir. C'est à quoi servent les sensations, comme nous venons de le dire, et comme nous l'avons établi ailleurs. Et notre ame étant de telle nature, que ses idées intellectuelles sont universelles, abstraites, séparées de toute matière particulière, elle avoit besoin d'être avertie par quelque autre chose, de ce qui regarde ce corps particulier à qui elle est unie, et les autres

corps qui peuvent ou le secourir ou lui nuire ; et nous avons vu que les sensations lui sont données pour cela : par la vue, par l'ouïe, et par les autres sens, elle discerne par les objets ce qui est propre ou contraire au corps. Le plaisir et la douleur la rendent attentive à ses besoins, et ne l'invitent pas seulement, mais la forcent à y pourvoir.

Voilà quelle devoit être l'ame. Et de là il est aisé de déterminer quel devoit être le corps.

Il falloit premièrement qu'il fût capable de servir aux sensations, et par conséquent qu'il pût recevoir des impressions de tous côtés ; puisque c'étoit à ces impressions que les sensations devoient être unies.

Mais si le corps n'étoit en état de prêter ses mouvemens aux desseins de l'ame, en vain apprendroit-elle, par les sensations, ce qui est à rechercher et à fuir.

Il a donc fallu que ce corps, si propre à recevoir les impressions, le fût aussi à exercer mille mouvemens divers.

Pour tout cela il falloit le composer d'une infinité de parties délicates, et de plus les unir ensemble, en sorte qu'elles pussent agir en concours pour le bien commun.

En un mot, il falloit à l'ame un corps organique ; et Dieu lui en a fait un capable des mouvemens les plus forts, aussi bien que des plus délicats et des plus industrieux.

Ainsi tout l'homme est construit avec un des-

sein suivi, et avec un art admirable. Mais si la sagesse de son auteur éclate dans le tout, elle ne paroît pas moins dans chaque partie.

II. Le corps humain est l'ouvrage d'un dessein profond et admirable.

Nous venons de voir que notre corps devoit être composé de beaucoup d'organes capables de recevoir les impressions des objets, et d'exercer des mouvemens proportionnés à ces impressions.

Ce dessein est parfaitement exécuté. Tout est ménagé, dans le corps humain, avec un artifice merveilleux. Le corps reçoit de tous côtés les impressions des objets, sans être blessé. On lui a donné des organes, pour éviter ce qui l'offense ou le détruit; et les corps environnans, qui font sur lui ce mauvais effet, font encore celui de lui causer de l'éloignement. La délicatesse des parties, quoiqu'elle aille à une finesse inconcevable, s'accorde avec la force et avec la solidité. Le jeu des ressorts n'est pas moins aisé que ferme; à peine sentons-nous battre notre cœur, nous qui sentons les moindres mouvemens du dehors, si peu qu'ils viennent à nous; les artères vont, le sang circule, les esprits coulent, toutes les parties s'incorporent leur nourriture sans troubler notre sommeil, sans distraire nos pensées, sans exciter tant soit peu notre sentiment; tant Dieu a mis de règle et de proportion, de délicatesse et de douceur, dans de si grands mouvemens.

Ainsi nous pouvons dire avec assurance, que de toutes les proportions qui se trouvent dans les corps, celles du corps organique sont les plus parfaites, et les plus palpables.

Tant de parties si bien arrangées, et si pro-

pres aux usages pour lesquels elles sont faites; la disposition des valvules; le battement du cœur et des artères; la délicatesse des parties du cerveau, et la variété de ses mouvemens, d'où dépendent tous les autres; la distribution du sang et des esprits; les effets différens de la respiration, qui ont un si grand usage dans le corps : tout cela est d'une économie, et s'il est permis d'user de ce mot, d'une mécanique si admirable, qu'on ne la peut voir sans ravissement, ni assez admirer la sagesse qui en a établi les règles.

Il n'y a genre de machine qu'on ne trouve dans le corps humain. Pour sucer quelque liqueur, les lèvres servent de tuyau, et la langue sert de piston. Au poumon est attachée la trachée-artère, comme une espèce de flûte douce d'une fabrique particulière, qui, s'ouvrant plus ou moins, modifie l'air et diversifie les tons. La langue est un archet, qui, battant sur les dents et sur le palais, en tire des sons exquis. L'œil a ses humeurs et son cristallin, les réfractions s'y ménagent avec plus d'art que dans les verres les mieux taillés : il a aussi sa prunelle, qui se dilate et se resserre; tout son globe s'alonge ou s'aplatit selon l'axe de la vision, pour s'ajuster aux distances, comme les lunettes à longue vue. L'oreille a son tambour, où une peau aussi délicate que bien tendue, résonne au mouvement d'un petit marteau que le moindre bruit agite; elle a, dans un os fort dur, des cavités pratiquées, pour faire retentir la voix, de la même sorte qu'elle retentit parmi les rochers et dans

les échos. Les vaisseaux ont leurs soupapes ou valvules, tournées en tous sens; les os et les muscles ont leurs poulies et leurs leviers : les proportions qui font et les équilibres, et la multiplication des forces mouvantes, y sont observées dans une justesse où rien ne manque. Toutes les machines sont simples; le jeu en est si aisé, et la structure si délicate, que toute autre machine est grossière en comparaison.

A rechercher de près les parties, on y voit de toute sorte de tissus; rien n'est mieux filé, rien n'est mieux passé, rien n'est serré plus exactement.

Nul ciseau, nul tour, nul pinceau ne peut approcher de la tendresse avec laquelle la nature tourne et arrondit ses sujets.

Tout ce que peut faire la séparation et le mélange des liqueurs, leur précipitation, leur digestion, leur fermentation, et le reste, est pratiqué si habilement dans le corps humain, qu'auprès de ces opérations, la chimie la plus fine n'est qu'une ignorance très-grossière.

On voit à quel dessein chaque chose a été faite : pourquoi le cœur, pourquoi le cerveau, pourquoi les esprits, pourquoi la bile, pourquoi le sang, pourquoi les autres humeurs. Qui voudra dire que le sang n'est pas fait pour nourrir l'animal; que l'estomac, et les eaux qu'il jette par ses glandes, ne sont pas faites pour préparer par la digestion la formation du sang; que les artères et les veines ne sont pas faites de la manière qu'il faut pour le contenir, pour le

porter partout, pour le faire circuler continuellement; que le cœur n'est pas fait pour donner le branle à cette circulation : qui voudra dire que la langue et les lèvres, avec leur prodigieuse mobilité, ne sont pas faites pour former la voix en mille sortes d'articulations; ou que la bouche n'a pas été mise à la place la plus convenable, pour transmettre la nourriture à l'estomac; que les dents n'y sont pas placées pour rompre cette nourriture, et la rendre capable d'entrer; que les eaux qui coulent dessus ne sont pas propres à la ramollir, et ne viennent pas pour cela à point nommé ; ou que ce n'est pas pour ménager les organes et la place, que la bouche est pratiquée de manière que tout y sert également à la nourriture et à la parole : qui voudra dire ces choses, fera mieux de dire encore qu'un bâtiment n'est pas fait pour loger, et que ses appartemens, ou engagés, ou dégagés, ne sont pas construits pour la commodité de la vie, ou pour faciliter les ministères nécessaires; en un mot, il sera un insensé qui ne mérite pas qu'on lui parle.

Si ce n'est peut-être qu'il faille dire que le corps humain n'a point d'architecte, parce qu'on n'en voit pas l'architecte avec les yeux; et qu'il ne suffit pas de trouver tant de raison et tant de dessein dans la disposition, pour entendre qu'il n'est pas fait sans raison et sans dessein.

Plusieurs choses font remarquer combien est grand et profond l'artifice dont il est construit.

Les savans et les ignorans, s'ils ne sont tout-à-

fait stupides, sont également saisis d'admiration, en le voyant. Tout homme qui le considère par lui-même, trouve foible tout ce qu'il a ouï dire; et un seul regard lui en dit plus que tous les discours et tous les livres.

Depuis tant de temps qu'on regarde, et qu'on étudie curieusement le corps humain, quoiqu'on sente que tout y a sa raison, on n'a pu encore parvenir à en pénétrer le fond. Plus on considère, plus on trouve de choses nouvelles, plus belles que les premières qu'on avoit tant admirées : et quoiqu'on trouve très-grand ce qu'on a déjà découvert, on voit que ce n'est rien, en comparaison de ce qui reste à chercher.

Par exemple, qu'on voie les muscles si forts et si tendres; si unis pour agir en concours, si dégagés pour ne se point mutuellement embarrasser; avec des filets si artistement tissus et si bien tors, comme il faut, pour faire leur jeu; au reste, si bien tendus, si bien soutenus, si proprement placés, si bien insérés où il faut; assurément on est ravi, et on ne peut quitter un si beau spectacle; et malgré qu'on en ait, un si grand ouvrage parle de son artisan. Et cependant tout cela est mort, faute de voir par où les esprits s'insinuent, comment ils tirent, comment ils relâchent, comment le cerveau les forme, et comment il les envoie avec leur adresse fixe. Toutes choses qu'on voit bien qui sont, mais dont le secret principe et le maniement n'est pas connu.

Et parmi tant de spéculations faites par une curieuse anatomie, s'il est arrivé quelquefois à ceux qui s'y sont occupés, de désirer que pour plus de commodité les choses fussent autrement qu'ils ne les voyoient, ils ont trouvé qu'ils ne faisoient un si vain désir, que faute d'avoir tout vu ; et personne n'a encore trouvé qu'un seul os dût être figuré autrement qu'il n'est, ni être articulé autre part, ni être emboîté plus commodément, ni être percé en d'autres endroits; ni donner aux muscles, dont il est l'appui, une place plus propre à s'y enclaver; ni enfin qu'il y eût aucune partie, dans tout le corps, à qui on pût seulement désirer ou une autre constitution, ou une autre place.

Il ne reste donc à désirer, dans une si belle machine, sinon qu'elle aille toujours, sans être jamais troublée et sans finir. Mais qui l'a bien entendue, en voit assez pour juger que son auteur ne pouvoit pas manquer de moyens pour la réparer toujours, et enfin la rendre immortelle; et que, maître de lui donner l'immortalité, il a voulu que nous connussions qu'il la peut donner par grâce, l'ôter par châtiment, et la rendre par récompense. La religion, qui vient là-dessus, nous apprend qu'en effet c'est ainsi qu'il en a usé, et nous apprend, tout ensemble, à le louer et à le craindre.

En attendant l'immortalité qu'il nous promet, jouissons du beau spectacle des principes qui nous conservent si long-temps; et connoissons

que

que tant de parties, où nous ne voyons qu'une impétuosité aveugle, ne pourroient pas concourir à cette fin, si elles n'étoient, tout ensemble, et dirigées et formées par une cause intelligente.

Le secours mutuel que se prêtent ces parties les unes aux autres ; quand la main, par exemple, se présente pour sauver la tête, qu'un côté sert de contre-poids à l'autre que sa pente et sa pesanteur entraîne, et que le corps se situe naturellement de la manière la plus propre à se soutenir : ces actions et les autres de cette nature, qui sont si propres et si convenables à la conservation du corps, dès-là qu'elles se font sans que notre raison y ait part, nous montrent qu'elles sont conduites, et les parties disposées par une raison supérieure.

La même chose paroît par cette augmentation de forces qui nous arrivent dans les grandes passions. Nous avons vu ce que fait et la colère et la crainte ; comme elles nous changent ; comme l'une nous encourage et nous arme, et comme l'autre fait de notre corps, pour ainsi dire, un instrument propre à fuir. C'est sans doute un grand secret de la nature, (c'est-à-dire de Dieu) d'avoir premièrement proportionné les forces du corps à ses besoins ordinaires : mais d'avoir trouvé le moyen de doubler les forces dans les besoins extraordinairement pressans, et de dissiper tellement le cerveau, le cœur et le sang, que les esprits, d'où dépend toute l'action du corps, devinssent dans les grands périls plus

abondans ou plus vifs; et en même temps fussent portés, sans que nous le sussions, aux parties où ils peuvent rendre la défense plus vigoureuse, ou la fuite plus légère; c'est l'effet d'une sagesse infinie.

Et cette augmentation de forces proportionnées à nos besoins, nous fait voir que les passions, dans leur fond et dans la première institution de la nature, étoient faites pour nous aider; et que si maintenant elles nous nuisent aussi souvent qu'elles font, il faut qu'il soit arrivé depuis quelque désordre.

En effet, l'opération des passions dans le corps des animaux, loin de les embarrasser, les aide à ce que leur état demande; (j'excepte certains cas qui ont des causes particulières) et le contraire n'arriveroit pas à l'homme, s'il n'avoit mérité, par quelque faute, qu'il se fît en lui quelque espèce de renversement.

Que si avec tant de moyens que Dieu nous a préparés pour la conservation de notre corps, il faut que chaque homme meure, l'univers n'y perd rien; puisque, dans les mêmes principes qui conservent l'homme durant tant d'années, il se trouve encore de quoi en produire d'autres jusqu'à l'infini. Ce qui le nourrit, le rend fécond, et rend l'espèce immortelle. Un seul homme, un seul animal, une seule plante, suffit pour peupler toute la terre : le dessein de Dieu est si suivi, qu'une infinité de générations ne sont que l'effet d'un seul mouvement continué sur les mêmes

règles, et en conformité du premier branle que la nature a reçu au commencement.

Quel architecte est celui, qui faisant un bâtiment caduc, y met un principe pour se relever dans ses ruines! et qui sait immortaliser, par tels moyens, son ouvrage en général, ne pourra-t-il pas immortaliser quelque ouvrage qu'il lui plaira en particulier?

Si nous considérons une plante qui porte en elle-même la graine, d'où il se forme une autre plante, nous serons forcés d'avouer qu'il y a dans cette graine un principe secret d'ordre et d'arrangement, puisqu'on voit les branches, les feuilles, les fleurs et les fruits s'expliquer et se développer de là avec une telle régularité; et nous verrons, en même temps, qu'il n'y a qu'une profonde sagesse qui ait pu renfermer toute une grande plante dans une si petite graine, et l'en faire sortir par des mouvemens si réglés.

Mais la formation de nos corps est beaucoup plus admirable, puisqu'il y a sans comparaison plus de justesse, plus de variété, et plus de rapports entre toutes leurs parties.

Il n'y a rien certainement de plus merveilleux, que de considérer tout un grand ouvrage dans ses premiers principes, où il est comme ramassé, et où il se trouve tout entier en petit.

On admire avec raison la beauté et l'artifice d'un moule, où, la matière étant jetée, il s'en forme un visage fait au naturel, ou quelque autre figure régulière. Mais tout cela est grossier en comparaison des principes d'où viennent nos corps,

par lesquels une si belle structure se forme de si petits commencemens, se conserve d'une manière si aisée, se répare dans sa chute, et se perpétue par un ordre si immuable.

Les plantes et les animaux, en se perpétuant sans dessein les uns les autres avec une exacte ressemblance, font voir qu'ils ont été une fois formés avec dessein sur un modèle immuable, sur une idée éternelle.

Ainsi nos corps, dans leur formation et dans leur conservation, portent la marque d'une invention, d'un dessein, d'une industrie explicable. Tout y a sa raison, tout y a sa fin, tout y a sa proportion et sa mesure, et par conséquent tout est fait par art.

III. Dessein merveilleux dans les sensations, et dans les choses qui en dépendent.

Mais que serviroit à l'art d'avoir un corps si sagement construit, si elle, qui le doit conduire, n'étoit avertie de ses besoins? Aussi l'est-elle admirablement par les sensations, qui lui servent à discerner les objets qui peuvent détruire ou entretenir en bon état le corps qui lui est uni.

Bien plus, il a fallu qu'elle fût obligée à en prendre soin par quelque chose de fort; c'est ce que font le plaisir et la douleur, qui lui venant à l'occasion des besoins du corps, ou de ses bonnes dispositions, l'engagent à pourvoir à ce qui le touche.

Au reste, nous avons assez observé la juste proportion qui se trouve entre l'ébranlement passager des nerfs, et les sensations; entre les impressions permanentes du cerveau, et les imaginations qui devoient durer et se renouveler de temps en temps;

enfin entre ces secrètes dispositions du corps, qui l'ébranlent pour s'approcher ou s'éloigner de certains objets, et les désirs ou les aversions, par lesquelles l'ame s'y unit, ou s'en éloigne par la pensée.

Par-là s'entend admirablement bien l'ordre que tiennent la sensation, l'imagination, et la passion, tant entr'elles qu'à l'égard des mouvemens corporels, d'où elles dépendent. Et ce qui achève de faire voir la beauté d'une proportion si juste, est que la même suite qui se trouve entre trois dispositions du corps, se trouve aussi entre trois dispositions de l'ame. Je veux dire que comme la disposition qu'a le corps, dans les passions, à s'avancer ou se reculer, dépend des impressions du cerveau, et les impressions du cerveau de l'ébranlement des nerfs; ainsi le désir et les aversions dépendent naturellement des imaginations, comme celles-ci dépendent des sensations.

IV. La raison nécessaire pour juger des sensations, et régler les mouvemens extérieurs, devoit nous être donnée, et ne l'a pas été sans un grand dessein.

Mais quoique l'ame soit avertie des besoins du corps, et de la diversité des objets, par les sensations et les passions, elle ne profiteroit pas de ces avertissemens sans ce principe secret de raisonnement, par lequel elle comprend les rapports des choses, et juge de ce qu'elles lui font expérimenter.

Ce même principe de raisonnement la fait sortir de son corps, pour étendre ses regards sur le reste de la nature, et comprendre l'enchaînement des parties qui composent un si grand tout.

A ces connoissances devoit être jointe une volonté maîtresse d'elle-même, et capable d'user,

selon la raison, des organes, des sentimens, et des connoissances mêmes.

Et c'étoit de cette volonté qu'il falloit faire dépendre les membres du corps, afin que la partie principale eût l'empire qui lui convenoit sur la moindre.

Aussi voyons-nous qu'il est ainsi. Nos muscles agissent, nos membres remuent, et notre corps est transporté à l'instant que nous le voulons. Cet empire est une image du pouvoir absolu de Dieu, qui remue tout l'univers par sa volonté, et y fait tout ce qu'il lui plaît.

Et il a tellement voulu que tous ces mouvemens de notre corps servissent à la volonté, que même les involontaires, par où se fait la distribution des esprits et des alimens, tendent naturellement à rendre le corps plus obéissant; puisque jamais il n'obéit mieux que lorsqu'il est sain, c'est-à-dire, quand ses mouvemens naturels et intérieurs, vont selon leur règle.

Ainsi les mouvemens intérieurs, qui sont naturels et nécessaires, servent à faciliter les mouvemens extérieurs qui sont volontaires.

Mais en même temps que Dieu a soumis à la volonté les mouvemens extérieurs, il nous a laissé deux marques sensibles que cet empire dépendoit d'une autre puissance. La première est, que le pouvoir de la volonté a des bornes, et que l'effet en est empêché par la mauvaise disposition des membres, qui devroient être soumis. La seconde, que nous remuons notre corps sans savoir comment, sans connoître aucun des ressorts qui ser-

vent à le remuer, et souvent même, sans discerner les mouvemens que nous faisons, comme il se voit principalement dans la parole.

Il paroît donc que ce corps est un instrument fabriqué, et soumis à notre volonté, par une puissance qui est hors de nous; et toutes les fois que nous nous en servons, soit pour parler, ou pour respirer, ou pour nous mouvoir en quelque façon que ce soit, nous devrions toujours sentir Dieu présent.

V. L'intelligence a pour objet des vérités éternelles, qui ne sont autre chose que Dieu même, où elles sont toujours subsistantes et toujours parfaitement entendues.

Mais rien ne sert tant à l'ame pour s'élever à son auteur, que la connoissance qu'elle a d'elle-même, et de ses sublimes opérations, que nous avons appelées intellectuelles.

Nous avons déjà remarqué que l'entendement a pour objet des vérités éternelles.

Les règles des proportions, par lesquelles nous mesurons toutes choses, sont éternelles et invariables.

Nous connoissons clairement que tout se fait dans l'univers par la proportion du plus grand au plus petit, et du plus fort au plus foible; et nous en savons assez pour connoître que ces proportions se rapportent à des principes d'éternelle vérité.

Tout ce qui se démontre en Mathématique, et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable; puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut être autrement qu'elle est démontrée.

Aussi pour entendre la nature et les propriétés des choses que je connois, par exemple, ou d'un

triangle, ou d'un carré, ou d'un cercle, ou les proportions de ces figures, et de toutes autres figures entre elles, je n'ai pas besoin de savoir qu'il y en ait de telles dans la nature; et je suis assuré de n'en avoir jamais ni tracé ni vu de parfaites. Je n'ai pas besoin non plus de songer qu'il y ait quelques mouvemens dans le monde, pour entendre la nature du mouvement même, ou celle des lignes que chaque mouvement décrit, les suites de ce mouvement, et les proportions selon lesquelles il augmente ou diminue dans les graves et les choses jetées. Dès que l'idée de ces choses s'est une fois réveillée dans mon esprit, je connois que, soit qu'elles soient, ou qu'elles ne soient pas actuellement, c'est ainsi qu'elles doivent être, et qu'il est impossible qu'elles soient d'une autre nature, ou se fassent d'une autre façon.

Et pour venir à quelque chose qui nous touche de plus près, j'entends, par ces principes de vérité éternelle, que quand aucun autre être que l'homme, et moi-même ne serions pas actuellement; quand Dieu auroit résolu de n'en créer aucun autre; le devoir essentiel de l'homme, dès-là qu'il est capable de raisonner, est de vivre selon la raison, et de chercher son auteur, de peur de lui manquer de reconnoissance, si, faute de le chercher, il l'ignoroit.

Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il

les connoîtra; mais, en les connoissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles; car ce ne sont pas nos connoissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain : et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire, tout ce que je vois dans la nature, seroit détruit, excepté moi, ces règles se conserveroient dans ma pensée; et je verrois clairement qu'elles seroient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serois détruit, et quand il n'y auroit personne qui fût capable de les comprendre.

Si je cherche maintenant, où, et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables, comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être, où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est, et ce qui s'entend hors de lui.

C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité, et recevoir ses lumières.

Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même.

Et en effet, parmi ces vérités éternelles que je

connois, une des plus certaines est celle-ci, qu'il y a quelque chose au monde qui existe d'elle-même, par conséquent qui est éternelle et immuable.

Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. Ainsi le néant sera à jamais toute vérité, et rien ne sera vrai que le néant; chose absurde et contradictoire.

Il y a donc nécessairement quelque chose qui est avant tous les temps, et de toute éternité; et c'est dans cet éternel, que ces vérités éternelles subsistent.

C'est là aussi que je les vois. Tous les autres hommes les voient, comme moi, ces vérités éternelles; et tous, nous les voyons toujours les mêmes, et nous les voyons être devant nous; car nous avons commencé, et nous le savons, et nous savons que ces vérités ont toujours été.

Ainsi nous les voyons dans une lumière supérieure à nous-mêmes, et c'est dans cette lumière supérieure que nous voyons aussi si nous faisons bien ou mal, c'est-à-dire, si nous agissons, ou non, selon ces principes constitutifs de notre être.

Là donc nous voyons, avec toutes les autres vérités, les règles invariables de nos mœurs; et nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable, et que dans celles qui sont naturellement indifférentes, le vrai devoir est de s'accommoder au plus grand bien de la société humaine.

Ainsi un homme de bien laisse régler l'ordre des successions et de la police aux lois civiles, comme il laisse régler le langage et la forme des habits à la coutume; mais il écoute en lui-même une loi inviolable qui lui dit, qu'il ne faut faire tort à personne, et qu'il vaut mieux qu'on nous en fasse que d'en faire à qui que ce soit.

En ces règles invariables, un sujet, qui se sent partie d'un Etat, voit qu'il doit l'obéissance au prince qui est chargé de la conduite du tout; autrement la paix du monde seroit renversée. Et un prince y voit aussi qu'il gouverne mal, s'il regarde ses plaisirs et ses passions, plutôt que la raison, et le bien des peuples qui lui sont commis.

L'homme qui voit ces vérités, par ces vérités se juge lui-même, et se condamne quand il s'en écarte. Ou plutôt ce sont ces vérités qui le jugent, puisque ce ne sont pas elles qui s'accommodent aux jugemens humains, mais les jugemens humains qui s'accommodent à elles.

Et l'homme juge droitement, lorsque, sentant ses jugemens variables de leur nature, il leur donne pour règle ces vérités éternelles.

Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même.

Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois, en raisonnant, que ces vérités sont suivies. La

même vérité qui me fait voir que les mouvemens ont certaines règles, me fait voir que les actions de ma volonté doivent aussi avoir les leurs. Et je vois ces deux vérités dans cette vérité commune, qui me dit que tout a sa loi, que tout a son ordre : ainsi la vérité est une, de soi; qui la connoît en partie, en voit plusieurs; qui les verroit parfaitement, n'en verroit qu'une.

Et il faut nécessairement que la vérité soit quelque part très-parfaitement entendue, et l'homme en est à lui-même une preuve indubitable.

Car soit qu'il la considère lui-même, ou qu'il étende sa vue sur tous les êtres qui l'environnent, il voit tout soumis à des lois certaines, et aux règles immuables de la vérité. Il voit qu'il entend ces lois, du moins en partie, lui qui n'a fait ni lui-même, ni aucune autre partie de l'univers, quelque petite qu'elle soit; il voit bien que rien n'auroit été fait, si ces lois n'étoient ailleurs parfaitement entendues; et il voit qu'il faut reconnoître une sagesse éternelle, où toute loi, tout ordre, toute proportion ait sa raison primitive.

Car il est absurde qu'il y ait tant de suite dans les vérités, tant de proportion dans les choses, tant d'économie dans leur assemblage; c'est-à-dire dans le monde; et que cette suite, cette proportion, cette économie ne soit nulle part bien entendue : et l'homme, qui n'a rien fait, la connoissant véritablement, quoique non pas

pleinement, doit juger qu'il y a quelqu'un qui la connoît dans sa perfection, et que ce sera celui-là même qui aura tout fait.

VI. L'ame connoît, par l'imperfection de son intelligence, qu'il y a ailleurs une intelligence parfaite.

Nous n'avons donc qu'à réfléchir sur nos propres opérations, pour entendre que nous venons d'un plus haut principe.

Car dès-là que notre ame se sent capable d'entendre, d'affirmer et de nier, et que d'ailleurs elle sent qu'elle ignore beaucoup de choses, qu'elle se trompe souvent, et que souvent aussi, pour s'empêcher d'être trompée, elle est forcée à suspendre son jugement, et à se tenir dans le doute; elle voit, à la vérité, qu'elle a en elle un bon principe, mais elle voit aussi qu'il est imparfait, et qu'il y a une sagesse plus haute à qui elle doit son être.

En effet, le parfait est plutôt que l'imparfait, et l'imparfait le suppose; comme le moins suppose le plus, dont il est la diminution : et comme le mal suppose le bien, dont il est la privation, ainsi il est naturel que l'imparfait suppose le parfait, dont il est, pour ainsi dire, déchu : et si une sagesse imparfaite, telle que la nôtre, qui peut douter, ignorer, se tromper, ne laisse pas d'être; à plus forte raison, devons-nous croire que la sagesse parfaite est et subsiste, et que la nôtre n'en est qu'une étincelle.

Car si nous étions tous seuls intelligens dans le monde, nous seuls, nous vaudrions mieux, avec notre intelligence imparfaite, que tout le reste qui seroit tout-à-fait brut et stupide; et on ne pourroit comprendre d'où viendroit, dans

ce tout qui n'entend pas, cette partie qui entend, l'intelligence ne pouvant pas naître d'une chose brute et insensée. Il faudroit donc que notre ame, avec son intelligence imparfaite, ne laissât pas d'être par elle-même, par conséquent d'être éternelle et indépendante de toute autre chose; ce que nul homme, quelque fou qu'il soit, n'osant penser de soi-même, il reste qu'il connoisse au-dessus de lui une intelligence parfaite, dont toute autre reçoive la faculté et la mesure d'entendre.

Nous connoissons donc par nous-mêmes, et par notre propre imperfection, qu'il y a une sagesse infinie, qui ne se trompe jamais, qui ne doute de rien, qui n'ignore rien, parce qu'elle a une pleine compréhension de la vérité, ou plutôt qu'elle est la vérité même.

Cette sagesse est elle-même sa règle; de sorte qu'elle ne peut jamais faillir, et c'est à elle à régler toutes choses.

Par la même raison, nous connoissons qu'il y a une souveraine bonté qui ne peut jamais faire aucun mal; au lieu que notre volonté imparfaite, si elle peut faire le bien, peut aussi s'en détourner.

De là nous devons conclure, que la perfection de Dieu est infinie, car il a tout en lui-même; sa puissance l'est aussi, de sorte qu'il n'a qu'à vouloir pour faire tout ce qu'il lui plaît.

C'est pourquoi il n'a eu besoin d'aucune matière précédente pour créer le monde. Comme il en trouve le plan et le dessein dans sa sagesse, et la source dans sa bonté, il ne lui faut aussi

pour l'exécution que la seule volonté toute-puissante.

Mais quoiqu'il fasse de si grandes choses, il n'en a aucun besoin, et il est heureux en se possédant lui-même.

L'idée même du bonheur nous mène à Dieu; car si nous avons l'idée du bonheur, puisque d'ailleurs nous n'en pouvons voir la vérité en nous-même, il faut qu'elle nous vienne d'ailleurs; il faut, dis-je, qu'il y ait ailleurs une nature vraiment bienheureuse; que si elle est bienheureuse, elle n'a rien à désirer, elle est parfaite; et cette nature bienheureuse, parfaite, pleine de tout bien, qu'est-ce autre chose que Dieu?

Il n'y a rien de plus existant ni de plus vivant que lui, parce qu'il est et qu'il vit éternellement. Il ne peut pas qu'il ne soit, lui qui possède la plénitude de l'être, ou plutôt qui est l'Etre même, selon ce qu'il dit, parlant à Moïse (1) : JE SUIS CELUI QUI SUIS; CELUI QUI EST, *m'envoie à vous* (*).

VII. L'ame qui connoît Dieu, et se sent capable de l'aimer, sent dès-là

En la présence d'un Etre si grand et si parfait, l'ame se trouve elle-même un pur néant, et ne voit rien en elle qui mérite d'être estimé, si ce n'est qu'elle est capable de connoître et d'aimer Dieu.

(1) *Exod.* III. 14.

(*) On voit par une note sur le manuscrit de Bossuet, que son dessein étoit de donner à cet article un peu d'étendue. Voici ce qu'on y lit : « Quelque part ici marquer la démonstration de ce qui est, de ce qui est immuable, de ce qui est éternel, de ce qui est parfait, antérieur à ce qui n'est pas, à ce qui n'est pas toujours le même, à ce qui n'est pas parfait. Saint Augustin; Boëce; saint Thomas ». (*Edit. de Paris.*)

qu'elle est faite pour lui, et qu'elle tient tout de lui.

Elle sent, par-là, qu'elle est née pour lui. Car si l'intelligence est pour le vrai, et que l'amour soit pour le bien, le premier vrai a droit d'occuper toute notre intelligence, et le souverain bien a droit de posséder tout notre amour.

Mais nul ne connoît Dieu, que celui que Dieu éclaire; et nul n'aime Dieu, que celui à qui il inspire son amour. Car c'est à lui de donner à sa créature tout le bien qu'elle possède, et par conséquent le plus excellent de tous les biens, qui est de le connoître et de l'aimer.

Ainsi, le même qui a donné l'être à la créature raisonnable, lui a donné le bien-être. Il lui donne la vie, il lui donne la bonne vie, il lui donne d'être juste, il lui donne d'être saint, il lui donne enfin d'être bienheureux.

VIII. L'ame connoît sa nature, en connoissant qu'elle est faite à l'image de Dieu.

Je commence ici à me connoître mieux que je n'avois jamais fait, en me considérant par rapport à celui dont je tiens l'être.

Moïse, qui m'a dit que j'étois fait à l'image et ressemblance de Dieu, en ce seul mot, m'a mieux appris quelle est ma nature, que ne peuvent faire tous les livres et tous les discours des philosophes.

J'entends, et Dieu entend. Dieu entend qu'il est, j'entends que Dieu est, et j'entends que je suis. Voilà déjà un trait de cette divine ressemblance. Mais il faut ici considérer ce que c'est qu'entendre à Dieu, et ce que c'est qu'entendre à moi.

Dieu est la vérité même et l'intelligence même, vérité infinie, intelligence infinie. Ainsi, dans le rapport mutuel qu'ont ensemble la vérité et l'intelligence,

telligence, l'une et l'autre trouvent en Dieu leur perfection; puisque l'intelligence qui est infinie, comprend la vérité toute entière, et que la vérité infinie, trouve une intelligence égale à elle.

Par-là donc la vérité et l'intelligence ne font qu'un; et il se trouve une intelligence, c'est-à-dire Dieu, qui, étant aussi la vérité même, est elle-même son unique objet.

Il n'en est pas ainsi des autres choses qui entendent. Car quand j'entends cette vérité, Dieu est, cette vérité n'est pas mon intelligence. Ainsi l'intelligence et l'objet, en moi, peuvent être deux; en Dieu, ce n'est jamais qu'un. Car il n'entend que lui-même, et il entend tout en lui-même, parce que tout ce qui est, et n'est pas lui, est en lui comme dans sa cause.

Mais c'est une cause intelligente qui fait tout par raison et par art, qui par conséquent a en elle-même, ou plutôt qui est elle-même l'idée et la raison primitive de tout ce qui est.

Et les choses qui sont hors de lui n'ont leur être ni leur vérité, que par rapport à cette idée éternelle et primitive.

Car les ouvrages de l'art n'ont leur être et leur vérité parfaite, que par le rapport qu'ils ont avec l'idée de l'artisan.

L'architecte a dessiné dans son esprit un palais ou un temple, avant que d'en avoir mis le plan sur le papier; et cette idée intérieure de l'architecte, est le vrai plan et le vrai modèle de ce palais ou de ce temple.

Ce palais ou ce temple seront le vrai palais ou le vrai temple que l'architecte a voulu faire, quand ils répondront parfaitement à cette idée intérieure qu'il en a formée.

S'ils n'y répondent pas, l'architecte dira : Ce n'est pas là l'ouvrage que j'ai médité. Si la chose est parfaitement exécutée selon son projet, il dira : Voilà mon dessein au vrai, voilà le vrai temple que je voulois construire.

Ainsi tout est vrai dans les créatures de Dieu, parce que tout répond à l'idée de cet Architecte éternel, qui fait tout ce qu'il veut, et comme il veut.

C'est pourquoi Moïse l'introduit dans le monde qu'il venoit de faire, et il dit qu'après avoir vu son ouvrage, il le trouva bon, c'est-à-dire, qu'il le trouva conforme à son dessein; et il le vit bon, vrai et parfait, où il avoit vu qu'il le falloit faire tel, c'est-à-dire, dans son idée éternelle.

Mais ce Dieu, qui avoit fait un ouvrage si bien entendu, et si capable de satisfaire tout ce qui entend, a voulu qu'il y eût parmi ses ouvrages quelque chose qui entendît et son ouvrage et lui-même.

Il a donc fait des natures intelligentes, et je me trouve être de ce nombre. Car j'entends et que je suis, et que Dieu est, et que beaucoup d'autres choses sont, et que moi et les autres choses ne serions pas, si Dieu n'avoit voulu que nous fussions.

Dès-là j'entends les choses comme elles sont,

ma pensée leur devient conforme, car je les pense telles qu'elles sont; et elles se trouvent conformes à ma pensée, car elles sont comme je les pense.

Voilà donc quelle est ma nature, pouvoir être conforme à tout, c'est-à-dire, pouvoir recevoir l'impression de la vérité; en un mot, pouvoir l'entendre.

J'ai trouvé cela en Dieu; car il entend tout, il sait tout. Les choses sont comme il les voit; mais ce n'est pas comme moi, qui, pour bien penser, dois rendre ma pensée conforme aux choses qui sont hors de moi. Dieu ne rend pas sa pensée conforme aux choses qui sont hors de lui : au contraire, il rend les choses qui sont hors de lui, conformes à sa pensée éternelle. Enfin, il est la règle, il ne reçoit pas de dehors l'impression de la vérité, il est la vérité même; il est la vérité qui s'entend parfaitement elle-même.

En cela donc je me reconnois fait à son image; non son image parfaite, car je serois comme lui la vérité même; mais fait à son image, capable de recevoir l'impression de la vérité.

IX. L'ame qui entend la vérité reçoit en elle-même une impression divine, qui la rend conforme à Dieu.

Et quand je reçois actuellement cette impression, quand j'entends actuellement la vérité que j'étois capable d'entendre, que m'arrive-t-il, sinon d'être actuellement éclairé de Dieu, et rendu conforme à lui?

D'où me pourroit venir l'impression de la vérité? Me vient-elle des choses mêmes? Est-ce le soleil qui s'imprime en moi, pour me faire con-

noître ce qu'il est, lui que je vois si petit, malgré sa grandeur immense? Que fait-il en moi, ce soleil si grand et si vaste, par le prodigieux épanchement de ses rayons? que fait-il, que d'exciter dans mes nerfs quelque léger tremblement, d'imprimer quelque petite marque dans mon cerveau? N'ai-je pas vu que la sensation, qui s'élève ensuite, ne me représente rien de ce qui se fait, ni dans le soleil, ni dans mes organes; et que si j'entends que le soleil est si grand, que ses rayons sont si vifs, et traversent en moins d'un clin d'œil un espace immense, je vois ces vérités dans une lumière intérieure, c'est-à-dire, dans ma raison, par laquelle je juge et des sens, et de leurs organes, et de leurs objets.

Et d'où vient à mon esprit cette impression si pure de la vérité? D'où lui viennent ces règles immuables qui dirigent le raisonnement, qui forment les mœurs, par lesquelles il découvre les proportions secrètes des figures et des mouvemens? d'où lui viennent, en un mot, ces vérités éternelles que j'ai tant considérées? Sont-ce les triangles, et les carrés, et les cercles que je trace grossièrement sur le papier, qui impriment dans mon esprit leurs proportions et leurs rapports? ou bien y en a-t-il d'autres, dont la parfaite justesse fasse cet effet? Où les ai-je vus ces cercles et ces triangles si justes, moi qui suis assuré de n'avoir jamais vu aucune figure parfaitement régulière, et qui entends néanmoins si parfaitement cette régularité? Y a-t-il quelque part, ou dans le monde, ou hors du monde, des triangles

ou des cercles, subsistans dans cette parfaite régularité, d'où elle seroit imprimée dans mon esprit? Et ces règles du raisonnement et des mœurs subsistent-elles aussi en quelque part, d'où elles me communiquent leur vérité immuable? Ou bien, n'est-ce pas plutôt que celui qui a répandu partout la mesure, la proportion, la vérité même, en imprime en mon esprit l'idée certaine?

Mais qu'est-ce que cette idée? Est-ce lui-même qui me montre en sa vérité tout ce qu'il lui plaît que j'entende, ou quelque impression de lui-même, ou les deux ensemble?

Et que seroit-ce que cette impression? Quoi, quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravé sur la cire? Grossière imagination, qui feroit l'ame corporelle, et la cire intelligente.

Il faut donc entendre que l'ame, faite à l'image de Dieu, capable d'entendre la vérité, qui est Dieu même, se tourne actuellement vers son original, c'est-à-dire, vers Dieu, où la vérité lui paroît autant que Dieu la lui veut faire paroître. Car il est maître de se montrer autant qu'il veut; et quand il se montre pleinement, l'homme est heureux.

C'est une chose étonnante que l'homme entende tant de vérités, sans entendre en même temps que toute vérité vient de Dieu, qu'elle est en Dieu, qu'elle est Dieu même. Mais c'est qu'il est enchanté par ses sens et par ses passions trompeuses; et il ressemble à celui qui, renfermé dans son cabinet, où il s'occupe de ses affaires, se sert

de la lumière sans se mettre en peine d'où elle lui vient.

Enfin donc, il est certain qu'en Dieu est la raison primitive de tout ce qui est, et de tout ce qui s'entend dans l'univers; qu'il est la vérité originale, et que tout est vrai par rapport à son idée éternelle; que cherchant la vérité nous le cherchons, que la trouvant nous le trouvons, et lui devenons conformes.

X. L'image de Dieu s'achève en l'ame par une volonté droite.

Nous avons vu que l'ame, qui cherche et qui trouve en Dieu la vérité, se tourne vers lui pour la concevoir. Qu'est-ce donc que se tourner vers Dieu? est-ce que l'ame se remue comme un corps, et quitte une place pour en prendre une autre? Mais certes un tel mouvement n'a rien de commun avec entendre. Ce n'est pas être transporté d'un lieu à un autre, que de commencer à entendre ce qu'on n'entendoit pas. On ne s'approche pas, comme on fait d'un corps, de Dieu qui est toujours et partout invisiblement présent. L'ame l'a toujours en elle-même, car c'est par lui qu'elle subsiste. Mais pour voir, ce n'est pas assez d'avoir la lumière présente, il faut se tourner vers elle, il lui faut ouvrir les yeux; l'ame a aussi sa manière de se tourner vers Dieu, qui est sa lumière, parce qu'il est la vérité; et se tourner à cette lumière, c'est-à-dire, à la vérité, c'est en un mot vouloir l'entendre.

L'ame est droite par cette volonté, parce qu'elle s'attache à la règle de toutes ses pensées, qui n'est autre que la vérité.

Là s'achève aussi la conformité de l'ame avec

Dieu. Car l'ame qui veut entendre la vérité, aime dès-là cette vérité que Dieu aime éternellement; et l'effet de cet amour de la vérité, est de nous la faire chercher avec une ardeur infatigable, de nous y attacher immuablement quand elle nous est connue, et de la faire régner sur tous nos désirs.

Mais l'amour de la vérité en suppose quelque connoissance. Dieu donc, qui nous a faits à son image, c'est-à-dire, qui nous a faits pour entendre et pour aimer la vérité à son exemple, commence d'abord à nous en donner l'idée générale, par laquelle il nous sollicite à en chercher la pleine possession, où nous avançons à mesure que l'amour de la vérité s'épure et s'enflamme en nous.

Au reste, la vérité et le bien ne sont que la même chose. Car le souverain bien est la vérité entendue et aimée parfaitement. Dieu donc, toujours entendu et toujours aimé de lui-même, est sans doute le souverain bien; dès-là il est parfait, et se possédant lui-même, il est heureux.

Il est donc heureux et parfait, parce qu'il entend et aime sans fin le plus digne de tous les objets, c'est-à-dire lui-même.

Il n'appartient qu'à celui qui seul est de soi, d'être lui-même sa félicité. L'homme, qui n'est rien de soi, n'a rien de soi; son bonheur et sa perfection, est de s'attacher à connoître et à aimer son auteur.

Malheur à la connoissance stérile qui ne se tourne point à aimer, et se trahit elle-même.

C'est donc là mon exercice, c'est là ma vie, c'est là ma perfection, et tout ensemble ma béatitude, de connoître et d'aimer celui qui m'a fait.

Par-là je reconnois que tout néant que je suis de moi-même devant Dieu, je suis fait toutefois à son image, puisque je trouve ma perfection et mon bonheur dans le même objet que lui, c'est-à-dire, dans lui-même, et dans de semblables opérations, c'est-à-dire, en connoissant et en aimant.

XI. L'ame attentive à Dieu, se connoît supérieure au corps, et apprend que c'est par punition qu'elle en est devenue captive.

C'est donc en vain que je tâche quelquefois de m'imaginer comment est faite mon ame, et de me la représenter sous quelque figure corporelle. Ce n'est point au corps qu'elle ressemble, puisqu'elle peut connoître et aimer Dieu, qui est un esprit si pur; et c'est à Dieu même qu'elle est semblable.

Quand je cherche en moi-même ce que je connois de Dieu, ma raison me répond que c'est une pure intelligence, qui n'est ni étendue par les lieux, ni renfermée dans les temps. Alors s'il se présente à mon esprit quelque idée, ou quelque image de corps, je la rejette et je m'élève au-dessus. Par où je vois de combien la meilleure partie de moi-même, qui est faite pour connoître Dieu, est élevée par sa nature au-dessus du corps.

C'est aussi par-là que j'entends qu'étant unie à un corps, elle devoit avoir le commandement, que Dieu en effet lui a donné; et j'ai remarqué en moi-même une force supérieure au corps, par

laquelle je puis l'exposer à sa ruine certaine, malgré la douleur et la violence que je souffre en l'y exposant.

Que si ce corps pèse si fort à mon esprit, si ses besoins m'embarrassent et me gênent; si les plaisirs et les douleurs, qui me viennent de son côté, me captivent et m'accablent; si les sens, qui dépendent tout-à-fait des organes corporels, prennent le dessus sur la raison même avec tant de facilité; enfin si je suis captif de ce corps que je devois gouverner, ma religion m'apprend, et ma raison me confirme, que cet état malheureux ne peut être qu'une peine envoyée à l'homme, pour la punition de quelque péché et de quelque désobéissance.

Mais je nais dans ce malheur; c'est au moment de ma naissance, dans tout le cours de mon enfance ignorante, que les sens prennent cet empire, que la raison, qui vient et trop tardive et trop foible, trouve établi. Tous les hommes naissent comme moi dans cette servitude; et ce nous est à tous un sujet de croire, ce que d'ailleurs la foi nous a enseigné, qu'il y a quelque chose de dépravé dans la source commune de notre naissance.

La nature même commence en nous ce sentiment : je ne sais quoi est imprimé dans le cœur de l'homme, pour lui faire reconnoître une justice qui punit les pères criminels sur leurs enfans, comme étant une portion de leur être.

De là ces discours des poètes, qui, regardant Rome désolée par tant de guerres civiles, ont dit

qu'elle payoit bien les parjures de Laomédon et des Troyens, dont les Romains étoient descendus, et le parricide commis par Romulus, leur auteur, en la personne de son frère.

Les poètes, imitateurs de la nature, et dont le propre est de rechercher dans le fond du cœur humain les sentimens qu'elle y imprime, ont aperçu que les hommes recherchent naturellement les causes de leurs désastres, dans les crimes de leurs ancêtres (1). Et par-là, ils ont ressenti quelque chose de cette vengeance qui poursuit le crime du premier homme sur ses descendans.

Nous voyons même des historiens païens (2), qui considérant la mort d'Alexandre au milieu de ses victoires, et dans ses plus belles années, et ce qui est bien plus étrange, les sanglantes divisions des Macédoniens, dont la fureur fit périr par des morts tragiques son frère, ses sœurs et ses enfans, attribuent tous ces malheurs à la vengeance divine, qui punissoit les impiétés et les parjures de Philippe sur sa famille.

Ainsi nous portons au fond du cœur une impression de cette justice qui punit les pères dans les enfans. En effet, Dieu, l'auteur de l'être, ayant voulu le donner aux enfans, dépendamment de leurs parens, les a mis par ce moyen sous leur puissance, et a voulu qu'ils fussent, et par leur naissance, et par leur éducation, le premier bien qui leur appartient. Sur ce fondement, il

(1) Eurip. dans Thésée. *Hesiod. prom.* — (2) Pausanias.

paroît que punir les pères dans leurs enfans, c'est les punir dans leur bien le plus réel; c'est les punir dans une partie d'eux-mêmes, que la nature leur a rendue plus chère que leurs propres membres, et même que leur propre vie : en sorte qu'il n'est pas moins juste de punir un homme dans ses enfans, que de le punir dans ses membres et dans sa personne. Et il faut chercher le fondement de cette justice dans la loi primitive de la nature, qui veut que le fils tienne l'être de son père, et que le père revive dans son fils, comme dans un autre lui-même.

Les lois civiles ont imité cette loi primordiale, puisque, selon leurs dispositions, celui qui perd la liberté, ou le droit de citoyen, ou celui de la noblesse, les perd pour toute sa race : tant les hommes ont trouvé juste que ces droits se transmissent avec le sang, et se perdissent de même.

Et cela, qu'est-ce autre chose qu'une suite de la loi naturelle, qui fait regarder les familles, comme un même corps, dont le père est le chef, qui peut être justement puni aussi bien que récompensé dans ses membres.

Bien plus, parce que les hommes, naturellement sociables, composent des corps politiques, qu'on appelle des nations et des royaumes, et se font des chefs et des rois; tous les hommes unis en cette sorte, sont un même tout, et Dieu ne juge pas indigne de sa justice, de punir les rois sur leurs peuples, et d'imputer à tout le corps le crime du chef.

Combien plus cette unité se trouvera-t-elle dans les familles, où elle est fondée sur la nature, et qui sont le fondement et la source de toute société.

Reconnoissons donc cette justice, qui venge les crimes des pères sur les enfans; et adorons ce Dieu puissant et juste, qui, ayant gravé dans nos cœurs naturellement quelque idée d'une vengeance si terrible, nous en a développé le secret dans son Ecriture.

Que si par la secrète, mais puissante impression de cette justice, un poète tragique introduit Thésée, qui troublé de l'attentat dont il croyoit son fils coupable, et ne sentant rien en sa conscience, qui méritât que les dieux permissent que sa maison fût déshonorée par une telle infamie, remonte jusques à ses ancêtres. Qui de mes pères, dit-il, a commis un crime digne de m'attirer un si grand opprobre? Nous, qui sommes instruits de la vérité, ne demandons plus, en considérant les malheurs et la honte de notre naissance, qui de nos pères a péché; mais confessons que Dieu ayant fait naître tous les hommes d'un seul, pour établir la société humaine sur un fondement plus naturel, ce père de tous les hommes, créé aussi heureux que juste, a manqué volontairement à son auteur, qui ensuite a vengé, tant sur lui que sur ses enfans, une rebellion si horrible; afin que le genre humain reconnût ce qu'il doit à Dieu, et ce que méritent ceux qui l'abandonnent.

Et ce n'est pas sans raison que Dieu a voulu imputer aux hommes, non le crime de tous leurs pères, quoiqu'il le pût, mais le crime du seul premier père, qui, contenant en lui-même tout le genre humain, avoit reçu la grâce pour tous ses enfans, et devoit être puni aussi bien que récompensé en eux tous.

Car s'il eût été fidèle à Dieu, il eût vu sa fidélité honorée dans ses enfans, qui seroient nés aussi saints et aussi heureux que lui.

Mais aussi, dès-là que ce premier homme, aussi indignement que volontairement rebelle, a perdu la grâce de Dieu, il l'a perdue pour lui-même, et pour toute sa postérité, c'est-à-dire, pour tout le genre humain, qui, avec ce premier homme d'où il est sorti, n'est plus que comme un seul homme justement maudit de Dieu, et chargé de toute la haine que mérite le crime de son premier père.

Ainsi les malheurs qui nous accablent, et tant d'indignes foiblesses que nous ressentons en nous-même, ne sont pas de la première institution de notre nature, puisqu'en effet nous voyons, dans les livres saints, que Dieu qui nous avoit donné une ame immortelle, lui avoit aussi uni un corps immortel, si bien assorti avec elle, qu'elle n'étoit, ni inquiétée par aucun besoin, ni tourmentée par aucune douleur, ni tyrannisée par aucune passion.

Mais il étoit juste que l'homme, qui n'avoit pas voulu se soumettre à son auteur, ne fût plus

maître de soi-même ; et que ses passions, révoltées contre sa raison, lui fissent sentir le tort qu'il avoit de s'être révolté contre Dieu.

Ainsi tout ce qu'il y a en moi-même me sert à connoître Dieu. Ce qui me reste de fort et de réglé, me fait connoître sa sagesse ; ce que j'ai de foible et de déréglé, me fait connoître sa justice. Si mes bras et mes pieds obéissent à mon ame quand elle commande, cela est réglé, et me montre que Dieu, auteur d'un si bel ordre, est sage. Si je ne puis pas gouverner comme je voudrois mon corps, et les désirs qui en suivent les dispositions, c'est en moi un déréglement qui me montre que Dieu, qui l'a ainsi permis pour me punir, est souverainement juste.

XII. Conclusion de ce chapitre.

Que si mon ame connoît la grandeur de Dieu, la connoissance de Dieu m'apprend aussi à juger de la dignité de mon ame, que je ne vois élevée que par le pouvoir qu'elle a de s'unir à son auteur, avec le secours de sa grâce.

C'est donc cette partie spirituelle et divine, capable de posséder Dieu, que je dois principalement estimer et cultiver en moi-même. Je dois, par un amour sincère, attacher immuablement mon esprit au père de tous les esprits, c'est-à-dire à Dieu.

Je dois aussi aimer pour l'amour de lui, ceux à qui il a donné une ame semblable à la mienne, et qu'il a faits, comme moi, capables de le connoître et de l'aimer.

Car le lien de société le plus étroit qui puisse

être entre les hommes, c'est qu'ils peuvent tous en commun posséder le même bien, qui est Dieu.

Je dois aussi considérer que les autres hommes ont, comme moi, un corps infirme, sujet à mille besoins et à mille travaux, ce qui m'oblige à compatir à leurs misères.

Ainsi je me rends semblable à celui qui m'a fait à son image, en imitant sa bonté. A quoi les princes sont d'autant plus obligés, que Dieu, qui les a établis pour le représenter sur la terre, leur demandera compte des hommes qu'il leur a confiés.

CHAPITRE V.

De la différence entre l'homme et la bête.

I. Pourquoi les hommes veulent donner du raisonnement aux animaux. Deux argumens en faveur de cette opinion.

Nous avons vu l'ame raisonnable dégradée par le péché, et par-là presque tout-à-fait assujettie aux dispositions du corps; nous l'avons vue attachée à la vie sensuelle par où elle commence, et par-là captive du corps et des objets corporels, d'où lui viennent les voluptés et les douleurs. Elle croit n'avoir à chercher ni à éviter que les corps; elle ne pense, pour ainsi dire, que corps; et se mêlant tout-à-fait avec ce corps qu'elle anime, à la fin elle a peine à s'en distinguer. Enfin, elle s'oublie et se méconnoît elle-même.

Son ignorance est si grande, qu'elle a peine à connoître combien elle est au-dessus des animaux. Elle leur voit un corps semblable au sien, de mêmes organes et de mêmes mouvemens; elle les voit vivre et mourir, être malades et se porter bien, à peu près comme font les hommes, manger, boire, aller et venir à propos, et selon que les besoins du corps le demandent, éviter les périls, chercher les commodités, attaquer et se défendre aussi industrieusement qu'on le puisse imaginer, ruser même; et ce qui est plus fin encore, prévenir les finesses, comme il se voit tous les jours à la chasse, où les animaux semblent montrer une subtilité exquise.

D'ailleurs

D'ailleurs, on les dresse, on les instruit; ils s'instruisent les uns les autres. Les oiseaux apprennent à voler, en voyant voler leurs mères. Nous apprenons aux perroquets à parler, et à la plupart des animaux mille choses que la nature ne leur apprend pas.

Ils semblent même se parler les uns aux autres. Les poules, animal d'ailleurs simple et niais, semblent appeler leurs petits égarés, et avertir leurs compagnes, par un certain cri, du grain qu'elles ont trouvé. Un chien nous pousse quand nous ne lui donnons rien, et on diroit qu'il nous reproche notre oubli. On entend gratter ces animaux à une porte qui leur est fermée : ils gémissent, ou crient d'une manière à nous faire connoître leurs besoins; et il semble qu'on ne puisse leur refuser quelque espèce de langage. Cette ressemblance des actions des bêtes aux actions humaines, trompe les hommes; ils veulent, à quelque prix que ce soit, que les animaux raisonnent, et tout ce qu'ils peuvent accorder à la nature humaine, c'est d'avoir peut-être un peu plus de raisonnement.

Encore y en a-t-il qui trouvent que ce que nous en avons de plus, ne sert qu'à nous inquiéter, et qu'à nous rendre plus malheureux. Ils s'estimeroient plus tranquilles et plus heureux, s'ils étoient comme les bêtes.

C'est qu'en effet les hommes mettent ordinairement leur félicité dans les choses qui flattent leurs sens; et cela même les lie au corps, d'où

dépendent les sensations. Ils voudroient se persuader qu'ils ne sont que corps ; et ils envient la condition des bêtes, qui n'ont que leur corps à soigner. Enfin, ils semblent vouloir élever les animaux jusques à eux-mêmes, afin d'avoir droit de s'abaisser jusques aux animaux, et de pouvoir vivre comme eux.

Ils trouvent des philosophes qui les flattent dans ces pensées. Plutarque, qui paroît si grave en certains endroits, a fait des traités entiers du raisonnement des animaux, qu'il élève, ou peu s'en faut, au-dessus des hommes. C'est un plaisir de voir Montaigne faire raisonner son oie, qui, se promenant dans sa basse-cour, se dit à elle-même que tout est fait pour elle ; que c'est pour elle que le soleil se lève et se couche ; que la terre ne produit ses fruits que pour la nourrir ; que la maison n'est faite que pour la loger ; que l'homme même est fait pour prendre soin d'elle ; et que si enfin il égorge quelquefois des oies, aussi fait-il bien son semblable.

Par ces beaux discours, il se rit des hommes qui pensent que tout est fait pour leur service. Celse, qui a tant écrit contre le christianisme, est plein de semblables raisonnemens. Les grenouilles, dit-il, et les rats, discourent dans leurs marais et dans leurs trous, disant que Dieu a tout fait pour eux, et qu'il est venu en personne pour les secourir. Il veut dire que les hommes, devant Dieu, ne sont que rats et vermisseaux, et que la différence entre eux et les animaux, est petite.

Ces raisonnemens plaisent par leur nouveauté. On aime à raffiner sur cette matière ; et c'est un jeu à l'homme de plaider contre lui-même la cause des bêtes.

Ce jeu seroit supportable, s'il n'y entroit pas trop de sérieux ; mais, comme nous avons dit, l'homme cherche dans ces jeux des excuses à ses désirs sensuels, et ressemble à quelqu'un de grande naissance, qui, ayant le courage bas, ne voudroit point se souvenir de sa dignité, de peur d'être obligé à vivre dans les exercices qu'elle demande.

C'est ce qui fait dire à David : « L'homme » étant en honneur, ne l'a pas connu; il s'est » comparé lui-même aux animaux insensés, et » s'est fait semblable à eux (1) ».

Tous les raisonnemens qu'on fait ici en faveur des animaux, se réduisent à deux, dont le premier est : les animaux font toutes choses convenablement, aussi bien que l'homme; donc ils raisonnent comme l'homme. Le second est : les animaux sont semblables aux hommes à l'extérieur, tant dans leurs organes, que dans la plupart de leurs actions; donc ils agissent par le même principe extérieur, et ils ont du raisonnement.

II. Réponse au premier argument.

Le premier argument a un défaut manifeste. C'est autre chose de faire tout convenablement, autre chose de connoître la convenance. L'un convient non-seulement aux animaux, mais à

(1) *Ps.* XLVIII. 21.

tout ce qui est dans l'univers : l'autre est le véritable effet du raisonnement et de l'intelligence.

Dès-là que tout le monde est fait par raison, tout s'y doit faire convenablement. Car le propre d'une cause intelligente, est de mettre de la convenance et de l'ordre dans tous ses ouvrages.

Au-dessus de notre foible raison, restreinte à certains objets, nous avons reconnu une raison première et universelle, qui a tout conçu avant qu'il fût, qui a tout tiré du néant, qui rappelle tout à ses principes, qui forme tout sur la même idée, et fait tout mouvoir en concours.

Cette raison est en Dieu, ou plutôt, cette raison, c'est Dieu même. Il n'est forcé en rien; il est le maître de sa matière, et la tourne comme il lui plaît. Le hasard n'a point de part à ses ouvrages; il n'est dominé par aucune nécessité; enfin, sa raison seule est sa loi. Ainsi tout ce qu'il fait est suivi, et la raison y paroît partout.

Il y a une raison qui subordonne les causes les unes aux autres : et cette raison fait que le plus grand poids emporte le moindre; qu'une pierre enfonce dans l'eau, plutôt que du bois; qu'un arbre croît en un lieu plutôt qu'en un autre; et que chaque arbre tire de la terre, parmi une infinité de sucs, celui qui est propre pour le nourrir. Mais cette raison n'est pas dans toutes ces choses, elle est en celui qui les a faites, et qui les a ordonnées.

Si les arbres poussent leurs racines, autant qu'il est convenable pour les soutenir; s'ils étendent

leurs branches à proportion, et se couvrent d'une écorce si propre à les défendre contre les injures de l'air; si la vigne, le lierre et les autres plantes, qui sont faites pour s'attacher aux grands arbres, ou aux rochers, en choisissent si bien les petits creux, et s'entortillent si proprement aux endroits qui sont capables de les appuyer; si les feuilles et les fruits de toutes les plantes se réduisent à des figures si régulières, et s'ils prennent au juste, avec la figure, le goût et les autres qualités qui suivent de la nature de la plante; tout cela se fait par raison, mais certes, cette raison n'est pas dans les arbres.

On a beau exalter l'adresse de l'hirondelle, qui se fait un nid si propre; ou des abeilles, qui ajustent avec tant de symétrie leurs petites niches: les grains d'une grenade ne sont pas ajustés moins proprement; et toutefois on ne s'avise pas de dire que les grenades ont de la raison.

Tout se fait, dit-on, à propos dans les animaux; mais tout se fait peut-être encore plus à propos dans les plantes. Leurs fleurs tendres et délicates, et durant l'hiver enveloppées comme dans un petit coton, se déploient dans la saison la plus bénigne; les feuilles les environnent comme pour les garder; elles se tournent en fruits dans leur saison, et ces fruits servent d'enveloppes aux grains, d'où doivent sortir de nouvelles plantes. Chaque arbre porte des semences propres à engendrer son semblable; en sorte que d'un orme il vient toujours un orme, et d'un chêne toujours un chêne. La nature agit en cela comme sûre de

son effet. Ces semences, tant qu'elles sont vertes et crues, demeurent attachées à l'arbre pour prendre leur maturité : elles se détachent d'elles-mêmes, quand elles sont mûres; elles tombent au pied de leurs arbres, et les feuilles tombent dessus. Les pluies viennent; les feuilles pourrissent et se mêlent avec la terre, qui, ramollie par les eaux, ouvre son sein aux semences, que la chaleur du soleil, jointe à l'humidité, fera germer en son temps. Certains arbres, comme les ormeaux, et une infinité d'autres, renferment leurs semences dans des matières légères, que le vent emporte; la race s'étend bien loin, par ce moyen, et peuple les montagnes voisines. Il ne faut donc plus s'étonner si tout se fait à propos dans les animaux, cela est commun à toute la nature; et il ne sert de rien de prouver que leurs mouvemens ont de la suite, de la convenance, et de la raison; mais s'ils connoissent cette convenance et cette suite, si cette raison est en eux ou dans celui qui les a faits, c'est ce qu'il falloit examiner.

Ceux qui trouvent que les animaux ont de la raison, parce qu'ils prennent, pour se nourrir et se bien porter, les moyens convenables, devroient dire aussi que c'est par raisonnement que se fait la digestion; qu'il y a un principe de discernement qui sépare les excrémens d'avec la bonne nourriture, et qui fait que l'estomac rejette souvent les viandes qui lui répugnent, pendant qu'il retient les autres pour les digérer.

En un mot, toute la nature est pleine de con-

venances et de disconvenances, de proportions et de disproportions, selon lesquelles les choses, ou s'ajustent ensemble, ou se repoussent l'une l'autre : ce qui montre, à la vérité, que tout est fait par intelligence, mais non pas que tout soit intelligent.

Il n'y a aucun animal qui s'ajuste si proprement à quoi que ce soit, que l'aimant s'ajuste lui-même aux deux pôles. Il en suit l'un, il évite l'autre? Une aiguille aimantée fuit un côté de l'aimant, et s'attache à l'autre avec une plus apparente avidité, que celle que les animaux témoignent pour leur nourriture. Tout cela est fondé sans doute sur des convenances et des disconvenances cachées. Une secrète raison dirige tous ces mouvemens; mais cette raison est en Dieu, ou plutôt, cette raison, c'est Dieu même, qui, parce qu'il est toute raison, ne peut rien faire qui ne soit suivi.

C'est pourquoi, quand les animaux montrent dans leurs actions tant d'industrie, saint Thomas a raison de les comparer à des horloges et aux autres machines ingénieuses, où toutefois l'industrie réside, non dans l'ouvrage, mais dans l'artisan.

Car enfin, quelque industrie qui paroisse dans ce que font les animaux, elle n'approche pas de celle qui paroît dans leur formation, où toutefois il est certain que nulle autre raison n'agit que celle de Dieu. Et il est aisé de penser que ce même Dieu, qui a formé les semences, et qui a mis ce secret principe d'arrangement, d'où se développent, par des mouvemens si réglés, les par-

ties dont l'animal est composé, a mis aussi, dans ce tout si industrieusement formé, le principe qui le fait mouvoir convenablement à ses besoins et à sa nature.

III. Second argument en faveur des animaux; en quoi ils nous sont semblables, et si c'est dans le raisonnement.

On nous arrête pourtant ici, et voici ce qu'on nous objecte. Nous voyons les animaux émus comme nous, par certains objets, où ils se portent, non moins que les hommes, par les moyens les plus convenables. C'est donc mal à propos que l'on compare leurs actions avec celles des plantes et des autres corps, qui n'agissent point, comme touchés de certains objets, mais comme de simples causes naturelles, dont l'effet ne dépend pas de la connoissance.

Mais il faudroit considérer que les objets sont eux-mêmes des causes naturelles, qui, comme toutes les autres, font leurs effets par les moyens les plus convenables.

Car, qu'est-ce que les objets, si ce n'est les corps qui nous environnent, à qui la nature a préparé dans les animaux certains organes délicats, capables de recevoir et de porter au-dedans du cerveau les moindres agitations du dehors? Nous avons vu que l'air agité agit sur l'oreille, les vapeurs des corps odoriférans sur les narines, les rayons du soleil sur les yeux, et ainsi du reste, aussi naturellement que le feu agit sur l'eau, et par une impression aussi réelle.

Et pour montrer combien il y a loin entre agir par l'impression des objets, et agir par raisonnement, il ne faut que considérer ce qui se passe en nous-mêmes.

Cette considération nous fera remarquer, dans les objets, premièrement, l'impression qu'ils font sur nos organes corporels : secondement, les sensations qui suivent immédiatement ces impressions : troisièmement, le raisonnement que nous faisons sur les objets, et le choix que nous faisons de l'un plutôt que de l'autre.

Les deux premières choses se font en nous, avant que nous ayons fait la troisième, c'est-à-dire de raisonner. Notre chair a été percée, et nous avons senti de la douleur, avant que nous ayons réfléchi et raisonné sur ce qui nous vient d'arriver. Il en est de même de tous les autres objets. Mais, quoique notre raison ne se mêle pas dans ces deux choses, c'est-à-dire, dans l'altération corporelle de l'organe, et dans la sensation qui s'excite immédiatement après, ces deux choses ne laissent pas de se faire convenablement, par la raison supérieure qui gouverne tout.

Qu'ainsi ne soit, nous n'avons qu'à considérer ce que la lumière fait dans notre œil, ce que l'air agité fait sur notre oreille, en un mot, de quelle sorte le mouvement se communique depuis le dehors jusqu'au dedans; nous verrons qu'il n'y a rien de plus convenable ni de plus suivi.

Nous avons même observé que les objets disposent le corps de la manière qu'il faut, pour le mettre en état de les poursuivre ou de les fuir, selon le besoin.

De là vient que nous devenons plus robustes dans la colère, et plus vites dans la crainte;

chose qui certainement a sa raison, mais une raison qui n'est point en nous.

Et on ne peut assez admirer le secours que donne la crainte à la foiblesse; car, outre qu'étant pressée, elle précipite la fuite, elle fait que l'animal se cache et se tapit, qui est la chose la plus convenable à la foiblesse attaquée.

Souvent même il lui est utile de tomber absolument en défaillance, parce que la défaillance supprime la voix, et en quelque sorte l'haleine, et empêche tous les mouvemens qui attiroient l'ennemi.

On dit ordinairement que certains animaux font les morts pour empêcher qu'on ne les tue: c'est en effet que la crainte les jette dans la défaillance. Cette adresse, qu'on leur attribue, est la suite naturelle d'une crainte extrême, mais une suite très-convenable aux besoins et aux périls d'un animal foible.

La nature, qui a donné dans la crainte un secours si proportionné aux animaux infirmes, a donné la colère aux autres, et y a mis tout ce qu'il faut pour rendre la défense ferme et l'attaque vigoureuse, sans qu'il soit besoin pour cela de raisonner.

Nous l'éprouvons en nous-mêmes dans les premiers mouvemens de la colère; et lorsque sa violence nous ôte toute réflexion, nous ne laissons pas toutefois de nous mieux situer, et souvent même de frapper plus juste, dans l'emportement, que si nous y avions bien pensé.

Et généralement quand notre corps se situe de la manière la plus convenable à se soutenir; quand, en tombant, nous éloignons naturellement la tête, et que nous parons le coup avec la main; quand, sans y penser, nous nous ajustons avec les corps qui nous environnent, de la manière la plus commode pour nous empêcher d'en être blessés; tout cela se fait convenablement, et ne se fait pas sans raison; mais nous avons vu que cette raison n'est pas la nôtre.

C'est sans raisonner qu'un enfant qui tète, ajuste ses lèvres et sa langue de la manière la plus propre à tirer le lait qui est dans la mamelle; en quoi il y a si peu de discernement, qu'il fera le même mouvement sur le doigt qu'on lui mettra dans la bouche, par la seule conformité de la figure du doigt avec celle de la mamelle. C'est sans raisonner que notre prunelle s'élargit pour les objets éloignés, et se resserre pour les autres. C'est sans raisonner que nos lèvres et notre langue font les mouvemens divers qui causent l'articulation, et nous n'en connoissons aucun à moins que d'y faire beaucoup de réflexion : ceux enfin qui les ont connus, n'ont pas besoin de se servir de cette connoissance pour les produire; elle les embarrasseroit.

Toutes ces choses et une infinité d'autres se font si raisonnablement, que la raison en excède notre pouvoir et en surpasse notre industrie.

Il est bon d'appuyer un peu sur la parole. Il est vrai que c'est le raisonnement qui fait que

nous voulons parler et exprimer nos pensées; mais les paroles qui viennent ensuite ne dépendent plus du raisonnement; elles sont une suite naturelle de la disposition des organes.

Bien plus, après avoir commencé les choses que nous savons par cœur, nous voyons que notre langue les achève toute seule, long-temps après que la réflexion que nous y faisions est éteinte tout-à-fait; au contraire, la réflexion, quand elle revient, ne fait que nous interrompre, et nous ne récitons plus si sûrement.

Combien de sortes de mouvemens doivent s'ajuster ensemble pour opérer cet effet? Ceux du cerveau, ceux du poumon, ceux de la trachée-artère, ceux de la langue, ceux des lèvres, ceux de la mâchoire, qui doit tant de fois s'ouvrir et se fermer à propos. Nous n'apportons point en naissant l'habilité à faire ces choses; elle s'est faite dans notre cerveau, et ensuite dans toutes les autres parties, par l'impression profonde de certains objets dont nous avons été souvent frappés; et tout cela s'arrange en nous avec une justesse inconcevable, sans que notre raison y ait part.

Nous écrivons sans savoir comment, après avoir une fois appris. La science en est dans les doigts; et les lettres, souvent regardées, ont fait une telle impression sur le cerveau, que la figure en passe sur le papier, sans qu'il soit besoin d'y avoir de l'attention.

Les choses prodigieuses, que certains hommes

font dans le sommeil, montrent ce que peut la disposition du corps, indépendamment de nos réflexions et de nos raisonnemens.

Si maintenant nous venons aux sensations, que nous trouvons jointes avec les impressions des objets sur notre corps, nous avons vu combien tout cela est convenable. Car il n'y a rien de mieux pensé que d'avoir joint le plaisir aux objets qui sont convenables à notre corps, et la douleur à ceux qui lui sont contraires. Mais ce n'est pas notre raison qui a si bien ajusté ces choses, c'est une raison plus haute et plus profonde.

Cette raison souveraine a proportionné avec les objets, les impressions qui se font dans nos corps. Cette même raison a uni nos appétits naturels avec nos besoins; elle nous a forcés, par le plaisir et par la douleur, à désirer la nourriture, sans laquelle nos corps périroient; elle a mis, dans les alimens qui nous sont propres, une force pour nous attirer; le bois n'excite pas notre appétit comme le pain; d'autres objets nous causent des aversions souvent invincibles : tout cela se fait en nous par des proportions et des disproportions cachées, et notre raison n'a aucune part ni aux dispositions qui sont dans l'objet, ni à celles qui naissent en nous à sa présence.

Supposons donc que la nature veuille faire faire aux animaux des choses utiles pour leur conservation. Avant que d'être forcée à leur don-

ner pour cela du raisonnement, elle a, pour ainsi parler, deux choses à tenter.

L'une, de proportionner les objets avec les organes, et d'ajuster les mouvemens qui naissent des uns avec ceux qui doivent suivre naturellement dans les autres. Un concert admirable résultera de cet assemblage, et chaque animal se trouvera attaché à son objet, aussi sûrement que l'aimant l'est à son pôle. Mais alors ce qui semblera finesse et discernement dans les animaux, au fond sera seulement un effet de la sagesse et de l'art profond de celui qui aura construit toute la machine.

Et si l'on veut qu'il y ait quelque sensation jointe à l'impression des objets, il n'y aura qu'à imaginer que la nature aura attaché le plaisir et la douleur aux choses convenables et contraires; les appétits suivront naturellement, et si les actions y sont attachées, tout se fera convenablement dans les animaux, sans que la nature soit obligée à leur donner pour cela du raisonnement.

Ces deux moyens, dont nous supposons que la nature se peut servir, ne sont point des choses inventées à plaisir, car nous les trouvons en nous-mêmes. Nous y trouvons des mouvemens ajustés naturellement avec les objets. Nous y trouvons des plaisirs et des douleurs, attachés naturellement aux objets convenables, ou contraires. Notre raison n'a pas fait ces proportions, elle les a trouvées faites par une raison plus haute;

et nous ne nous trompons pas d'attribuer seulement aux animaux, ce que nous trouvons dans cette partie de nous-mêmes qui est animale.

Il n'y a donc rien de meilleur, pour bien juger des animaux, que de s'étudier soi-même auparavant. Car, encore que nous ayons quelque chose au-dessus de l'animal, nous sommes animaux, et nous avons l'expérience, tant de ce que fait en nous l'animal, que de ce qu'y fait le raisonnement et la réflexion. C'est donc en nous étudiant nous-mêmes, et en observant ce que nous sentons, que nous devenons juges compétens de ce qui est hors de nous, et dont nous n'avons pas d'expérience. Et quand nous aurons trouvé dans les animaux ce qui est en nous d'animal, ce ne sera pas une conséquence que nous devions leur attribuer ce qu'il y a en nous de supérieur.

Or l'animal, touché de certains objets, fait en nous naturellement et sans réflexion des choses très-convenables. Nous devons donc être convaincus, par notre propre expérience, que ces actions convenables ne sont pas une preuve de raisonnement.

Il faut pourtant lever ici une difficulté, qui vient de ne pas penser à ce que fait en nous la raison.

On dit que cette partie, qui agit en nous sans raisonnement, commence seulement les choses, mais que la raison les achève ; par exemple, l'objet présent excite en nous l'appétit, ou de manger, ou de la vengeance ; mais nous n'en venons

à l'exécution que par un raisonnement qui nous détermine ; ce qui est si véritable, que nous pouvons même résister à nos appétits naturels, et aux dispositions les plus violentes de notre corps et de nos organes. Il semble donc, dira-t-on, que la raison doit intervenir dans les fonctions animales, sans quoi elles n'auroient jamais qu'un commencement imparfait.

Mais cette difficulté s'évanouit en un moment, si on considère ce qui se fait en nous-mêmes, dans les premiers mouvemens qui précèdent la réflexion. Nous avons vu comme alors la colère nous fait frapper juste ; nous éprouvons tous les jours comme un coup qui vient, nous fait promptement détourner le corps, avant que nous y ayons seulement pensé. Qui de nous peut s'empêcher de fermer les yeux, ou de détourner la tête, quand on feint seulement de nous y vouloir frapper ? Alors, si notre raison avoit quelque force, elle nous rassureroit contre un ami qui se joue ; mais, bon gré mal gré, il faut fermer l'œil, il faut détourner la tête ; et la seule impression de l'objet opère invinciblement en nous cette action. La même cause, dans les chutes, fait jeter promptement les mains devant la tête. Plus un excellent joueur de luth laisse agir sa main sans y faire de réflexion, plus il touche juste : et nous voyons tous les jours des expériences, qui doivent nous avoir appris que les actions animales, c'est-à-dire, celles qui dépendent des objets, s'achèvent par la seule force de l'objet, même plus sûrement

ment qu'elles ne feroient si la réflexion s'y venoit mêler.

On dira qu'en toutes ces choses il y a un raisonnement caché ; sans doute : mais c'est le raisonnement, ou plutôt l'intelligence de celui qui a tout fait, et non pas la nôtre.

Et il a été de sa providence, de faire que la nature s'aidât elle-même, sans attendre nos réflexions trop lentes et trop douteuses, que le coup auroit prévenues.

Il faut donc penser que les actions, qui dépendent des objets, et de la disposition des organes, s'acheveroient en nous naturellement comme d'elles-mêmes, s'il n'avoit plu à Dieu de nous donner quelque chose de supérieur au corps, et qui devoit présider à ses mouvemens.

Il a fallu, pour cela, que cette partie raisonnable pût contenir dans certaines bornes les mouvemens corporels, et aussi les laisser aller quand il faudroit.

C'est ainsi que, dans une colère violente, la raison retient le corps, tout disposé à frapper par le rapide mouvement des esprits, et prêt à lâcher le coup.

Otez le raisonnement, c'est-à-dire, ôtez l'obstacle, l'objet nous entraînera, et nous déterminera à frapper.

Il en seroit de même de tous les autres mouvemens, si la partie raisonnable ne se servoit pas du pouvoir qu'elle a d'arrêter le corps.

Ainsi, loin que la raison fasse l'action, il ne

faut que la retirer pour faire que l'objet l'emporte, et achève le mouvement.

Je ne nie pas que la raison ne fasse souvent mouvoir le corps plus industrieusement qu'il ne feroit de lui-même; mais il y a aussi des mouvemens prompts, qui pour cela n'en sont pas moins justes, et où la réflexion deviendroit embarrassante.

Ce sont de tels mouvemens qu'il faut donner aux animaux; et ce qui fait qu'en beaucoup de choses ils agissent plus sûrement, et adressent plus juste que nous, c'est qu'ils ne raisonnent pas, c'est-à-dire, qu'ils n'agissent pas par une raison particulière, tardive et trompeuse, mais par la raison universelle, dont le coup est sûr.

Ainsi, pour montrer qu'ils raisonnent, il ne s'agit pas de prouver qu'ils se meuvent raisonnablement par rapport à certains objets, puisqu'on trouve cette convenance dans les mouvemens les plus brutes; il faut prouver qu'ils entendent cette convenance, et qu'ils la choisissent.

IV. Si les animaux apprennent.

Et comment, dira quelqu'un, le peut-on nier? Ne voyons-nous pas tous les jours qu'on leur fait entendre raison? Ils sont capables comme nous de discipline. On les châtie; on les récompense : ils s'en souviennent, et on les mène par-là comme les hommes. Témoin les chiens qu'on corrige en les battant, et dont on anime le courage pour la chasse d'un animal, en leur donnant la curée.

On ajoute qu'ils se font des signes les uns aux autres, qu'ils en reçoivent de nous, qu'ils en-

tendent notre langage, et nous font entendre le leur. Témoin les cris qu'on fait aux chevaux et aux chiens pour les animer, les paroles qu'on leur dit, et les noms qu'on leur donne, auxquels ils répondent à leur manière, aussi promptement que les hommes.

Pour entendre le fond de ces choses, et n'être point trompé par les apparences, il faut aller à des distinctions, qui, quoique claires et intelligibles, ne sont pas ordinairement considérées.

Par exemple, pour ce qui regarde l'instruction et la discipline qu'on attribue aux animaux, c'est autre chose d'apprendre, autre chose d'être plié et forcé à certains effets contre ses premières dispositions.

L'estomac, qui sans doute ne raisonne pas, quand il digère les viandes, s'accoutume à la fin à celles qui auparavant lui répugnoient, et les digère comme les autres. Tous les ressorts s'ajustent d'eux-mêmes, et facilitent leur jeu par leur exercice; au lieu qu'ils semblent s'engourdir et devenir paresseux, quand on cesse de s'en servir. L'eau se facilite son passage; et à force de couler, elle ajuste elle-même son lit de la manière la plus convenable à sa nature.

Le bois se plie peu à peu, et semble s'accoutumer à la situation qu'on veut lui donner. Le fer même s'adoucit dans le feu, et sous le marteau, et corrige son aigreur naturelle. En général, tous les corps sont capables de recevoir cer-

taines impressions contraires à celles que la nature leur avoit données.

Il est donc aisé d'entendre que le cerveau, dont la nature a été si bien mêlée de mollesse et de consistance, est capable de se plier en une infinité de façons nouvelles, d'où, par la correspondance qu'il a avec les nerfs et les muscles, il arrivera aussi mille sortes de différens mouvemens.

Toutes les autres parties se forment de la même sorte à certaines choses, et acquièrent la facilité d'exercer les mouvemens qu'elles exercent souvent.

Et comme tous les objets font une grande impression sur le cerveau, il est aisé de comprendre qu'en changeant les objets aux animaux, on changera naturellement les impressions de leur cerveau, et qu'à force de leur présenter les mêmes objets, on en rendra les impressions et plus fortes et plus durables.

Le cours des esprits suivra, pour les causes que nous avons vues en leur lieu; et par la même raison que l'eau facilite son cours en coulant, les esprits se feront aussi à eux-mêmes des ouvertures plus commodes; en sorte que ce qui étoit auparavant difficile, devient aisé dans la suite.

Nous ne devons avoir aucune peine d'entendre ceci dans les animaux, puisque nous l'éprouvons en nous-mêmes.

C'est ainsi que se forment les habitudes; et la raison a si peu de part dans leur exercice, qu'on

distingue agir par raison, d'avec agir par habitude.

C'est ainsi que la main se rompt à écrire, ou à jouer d'un instrument; c'est-à-dire, qu'elle corrige une roideur, qui tenoit les doigts comme engourdis.

Nous n'avions pas naturellement cette souplesse. Nous n'avions pas naturellement dans notre cerveau les vers que nous récitons sans y penser. Nous les y mettons peu à peu, à force de les répéter; et nous sentons que, pour faire cette impression, il sert beaucoup de parler haut, parce que l'oreille frappée porte au cerveau un coup plus ferme.

Si, pendant que nous dormons, cette partie du cerveau, où résident ces impressions, vient à être fortement frappée par quelque épaisse vapeur, ou par le cours des esprits, il nous arrivera souvent de réciter ces vers, dont nous nous serons entêtés.

Puisque les animaux ont un cerveau comme nous, un sang comme le nôtre fécond en esprits, et des muscles de même nature, il faut bien qu'ils soient capables de ce côté-là des mêmes impressions.

Celles qu'ils apportent en naissant se pourront fortifier par l'usage, et il en pourra naître d'autres par le moyen des nouveaux objets.

De cette sorte, on verra en eux une espèce de mémoire, qui ne sera autre chose qu'une impression durable des objets, et une disposition dans

le cerveau, qui le rendra capable d'être réveillé à la présence des choses dont il a accoutumé d'être frappé.

Ainsi la curée donnée aux chiens, fortifiera naturellement la disposition qu'ils ont à la chasse; et par la même raison, les coups qu'on leur donnera à propos, à force de les retenir, les rendront immobiles à certains objets, qui naturellement les auroient émus.

Car nous avons vu, par l'anatomie, que les coups vont au cerveau, quelque part qu'ils donnent; et quand on frappe les animaux en certains temps, et à la présence de certains objets, on unit dans le cerveau l'impression qu'y fait le coup, avec celle qu'y fait l'objet, et par-là on en change la disposition.

Par exemple, si on bat un chien à la présence d'une perdrix qu'il alloit manger, il se fait dans le cerveau une autre impression que celle que la perdrix y avoit fait naturellement. Car le cerveau est formé de sorte que des corps qui agissent sur lui en concours, comme la perdrix et le bâton, il ne s'en fait qu'un seul objet total, qui a son caractère particulier, par conséquent son impression propre, d'où suivent des actions convenables.

C'est ainsi que les coups retiennent et poussent les animaux, sans qu'il soit besoin qu'ils raisonnent; et par la même raison ils s'accoutument à certaines voix, et à certains sons. Car la voix a sa manière de frapper; le coup donne à l'oreille, et le contre-coup au cerveau.

Il n'y a personne qui puisse penser que cette manière d'apprendre, ou d'être touché du langage, demande de l'entendement : et on ne voit rien, dans les animaux, qui oblige à y reconnoître quelque chose de plus excellent.

V. Suite, où on montre encore plus particulièrement ce que c'est que dresser les animaux, et que leur parler.

Bien plus, si nous venons à considérer ce que c'est qu'apprendre, nous découvrirons bientôt que les animaux en sont incapables.

Apprendre, suppose qu'on puisse savoir; et savoir, suppose qu'on puisse avoir des idées universelles, et des principes universels, qui, une fois pénétrés, nous fassent toujours tirer de semblables conséquences.

J'ai en mon esprit l'idée d'une horloge, ou de quelque autre machine. Pour la faire, je ne me propose aucune matière déterminée, je la ferai également de bois ou d'ivoire, de cuivre ou d'argent. Voilà ce qui s'appelle une idée universelle, qui n'est astreinte à aucune matière particulière.

J'ai mes règles pour faire mon horloge. Je la ferai également bien sur quelque matière que ce soit. Aujourd'hui, demain, dans dix ans, je la ferai toujours de même. C'est là avoir un principe universel, que je puis également appliquer à tous les faits particuliers, parce que je sais tirer de ce principe des conséquences toujours uniformes.

Loin d'avoir besoin, pour mes desseins, d'une matière particulière et déterminée, j'imagine souvent une machine, que je ne puis exécuter, faute d'avoir une matière assez propre; et je vais tâtant toute la nature, et remuant toutes les inventions

de l'art, pour voir si je trouverai la matière que je cherche.

Voyons si les animaux ont quelque chose de semblable, et si la conformité qui se trouve dans leurs actions, leur vient de regarder intérieurement un seul et même modèle.

Le contraire paroît manifestement. Car faire la même chose, parce qu'on reçoit toujours et à chaque fois la même impression, ce n'est pas ce que nous cherchons.

Je regarde cent fois le même objet, et toujours il fait dans ma vue un effet semblable. Cette perpétuelle uniformité ne vient nullement d'une idée intérieure à laquelle je m'étudie de me conformer; c'est que je suis toujours frappé du même objet matériel; c'est que mon organe est toujours également ému, et que la nature a uni la même sensation à cette émotion, sans que je puisse en empêcher l'effet.

Il en est de même des choses convenables ou contraires à la vie. Elles ont toutes leur caractère particulier, qui fait son impression sur mon corps. A cela sont attachés naturellement la volupté et la douleur, l'appétit et la répugnance.

Or il me semble que tout le mieux qu'on puisse faire pour les animaux, c'est de leur accorder des sensations. Du moins est-il assuré qu'on ne leur met rien dans la tête, que par des impressions palpables. Un homme peut être touché des idées immatérielles, de celles de la vérité, de celles de la vertu, de celles de l'ordre et des proportions, et des règles immuables qui les entretiennent,

choses manifestement incorporelles. Au contraire, qui dresse un chien, lui présente du pain à manger, prend un bâton à la main, lui enfonce, pour ainsi parler, les objets matériels sur tous ses organes, et le dresse à coups de bâton, comme on forge le fer à coups de marteau.

Qui veut entendre ce que c'est véritablement qu'apprendre, et la différence qu'il y a entre enseigner un homme, et dresser un animal, n'a qu'à regarder de quel instrument on se sert pour l'un et pour l'autre.

Pour l'homme, on emploie la parole, dont la force ne dépend point de l'impression corporelle. Car ce n'est point par cette impression qu'un homme en entend un autre. S'il n'est averti, s'il n'est convenu, en un mot, s'il n'entend la langue, la parole ne lui fait rien; et au contraire, s'il entend dix langues, dix sortes d'impressions sur les oreilles et sur son cerveau n'exciteront en lui que la même idée; et ce qu'on lui explique par tant de langues, on le peut encore expliquer en autant de sortes d'écritures. Et on peut substituer à la parole et à l'écriture, mille autres sortes de signes. Car quelle chose, dans la nature, ne peut pas servir de signal? En un mot, tout est bon pour avertir l'homme, pourvu qu'on s'entende avec lui. Mais à l'animal, avec qui on ne s'entend pas, rien ne sert que les impressions réelles et corporelles; il faut les coups et le bâton. Et si on emploie la parole, c'est toujours la même qu'on inculque aux oreilles de l'animal, comme

son, et non comme signe. Car on ne veut pas s'entendre avec lui, mais le faire venir à son point.

Avec un homme avec qui nous parlons, ou que nous avons à instruire, nous ne cessons pas jusques à ce que nous sentions qu'il entre dans notre pensée. Il n'en est pas ainsi des animaux. A proprement parler, nous nous en servons, comme d'instrumens; des chiens, comme d'instrumens à chasser; des chevaux, comme d'instrumens à nous porter, à nous servir à la guerre, et ainsi du reste. Comme en accordant un instrument, nous tâtons la corde à diverses fois, jusques à ce que nous l'ayons mise à notre point; ainsi nous tâtons un chien que nous dressons à la chasse, jusques à ce qu'il fasse ce que nous voulons, sans songer à le faire entrer dans notre pensée, non plus que la corde; car nous ne lui sentons point de pensée ni de réflexion qui répondent aux nôtres.

Que si les animaux sont incapables de rien apprendre des hommes, qui s'appliquent expressément à les dresser, à plus forte raison, ne faut-il pas croire qu'ils apprennent les uns des autres.

Il est vrai qu'ils reçoivent les uns des autres de nouvelles impressions et dispositions; mais si cela étoit apprendre, toute la nature apprendroit; et rien ne seroit plus docile que la cire, qui retient si bien tous les traits du cachet qu'on appuie sur elle.

C'est ainsi qu'un oiseau reçoit dans le cerveau

une impression du vol de sa mère; et cette impression se trouvant semblable à celle qui est dans la mère, elle fait nécessairement la même chose.

Les hommes appellent cela apprendre, parce que, lorsqu'ils apprennent, il se fait quelque chose de pareil en eux. Car ils ont un cerveau de même nature que celui des animaux; et ils font plus facilement les mouvemens qui se font souvent en leur présence, sans doute, parce que leur cerveau, imprimé du caractère de ce mouvement, est disposé par-là à en produire un semblable. Mais cela n'est pas apprendre; c'est recevoir une impression, dont on ne sait ni les raisons, ni les causes, ni les convenances.

C'est ce qui paroît clairement dans le chant, et même dans la parole. Laissons-nous aller à nous-mêmes, nous parlerons du même ton dont on nous parle. Un écho en fait bien autant. Qu'on mette deux cordes de luth à l'unisson, l'une sonne quand on touche l'autre. Il se fait quelque chose de semblable en nous, quand nous chantons sur le même ton dont on commence. Un maître de musique nous le fait faire; mais ce n'est pas lui qui nous l'apprend; la nature nous l'a appris avant lui, quand elle a mis une si grande correspondance entre l'oreille qui reçoit les sons, et la trachée-artère qui les forme. Ceux qui savent l'anatomie connoissent les nerfs et les muscles qui font cette correspondance, et elle ne dépend point du raisonnement.

C'est ce qui fait que les rossignols se répondent les uns aux autres, que les sansonnets et les perroquets répètent les paroles dont ils sont frappés. Ce sont comme des échos, ou plutôt ce sont de ces cordes montées sur le même ton, qui se répondent nécessairement l'une à l'autre.

Nous ne sommes pas seulement disposés à chanter sur le même ton que nous écoutons, mais encore tout notre corps s'ébranle en cadence, pour peu que nous ayons l'oreille juste; et cela dépend si peu de notre choix, qu'il faudroit nous forcer pour faire autrement : tant il y a de proportion entre les mouvemens de l'oreille, et ceux des autres parties.

Il est maintenant aisé de connoître la différence qu'il y a entre imiter naturellement, et apprendre par art. Quand nous chantons simplement après un autre, nous l'imitons naturellement; mais nous apprenons à chanter, quand nous nous rendons attentifs aux règles de l'art, aux mesures, au temps, aux différences des tons, à leurs accords, et aux autres choses semblables.

Et pour recueillir en deux mots tout ce qui vient d'être dit, il y a, dans l'instruction, quelque chose qui ne dépend que de la conformation des organes, et de cela les animaux en sont capables comme nous; et il y a ce qui dépend de la réflexion et de l'art, dont nous ne voyons en eux aucune marque.

Par-là demeure expliqué tout ce qui se dit de leur langage. C'est autre chose d'être frappé du

son ou de la parole, en tant qu'elle agite l'air, et ensuite les oreilles et le cerveau; autre chose de la regarder comme un signe, dont les hommes sont convenus, et rappeler en son esprit les choses qu'elle signifie. Ce dernier, c'est ce qui s'appelle entendre le langage; et il n'y en a dans les animaux aucun vestige.

C'est aussi une fausse imagination qui nous persuade qu'ils nous font des signes. C'est autre chose de faire un signe pour se faire entendre; autre chose d'être mu de telle manière, qu'un autre puisse entendre nos dispositions.

La fumée nous est un signe du feu, et nous fait prévenir les embrasemens. Les mouvemens d'une aiguille nous marquent les heures, et règlent notre journée. Le rouge au visage, et le feu aux yeux, sont un signe de la colère, comme l'éclair qui nous avertit d'éviter la foudre. Les cris d'un enfant nous sont un signe qu'il souffre; et par-là il nous invite, sans y penser, à le soulager. Mais de dire que pour cela ou le feu, ou une montre, ou un enfant, et même un homme en colère, nous fassent signe de quelque chose, c'est s'abuser trop visiblement.

VI. Extrême différence de l'homme et de la bête.

Cependant, sur ces légères ressemblances, les hommes se comparent aux animaux. Ils leur voient un corps comme à eux, et des mouvemens corporels semblables aux leurs. Ils sont d'ailleurs attachés à leurs sens, et par leurs sens à leurs corps. Tout ce qui n'est point corps, leur paroît un rien; ils oublient leur dignité, et contens de

ce qu'ils ont de commun avec les bêtes, ils mènent aussi une vie toute bestiale.

C'est une chose étrange, qu'ils aient besoin d'être réveillés sur cela. L'homme, animal superbe, qui veut s'attribuer à lui-même tout ce qu'il connoît d'excellent, et qui ne veut rien céder à son semblable, fait des efforts pour trouver que les bêtes le valent bien, ou qu'il y a peu de différence entre lui et elles.

Une si étrange dépravation, qui nous fait voir d'un côté combien notre orgueil nous enfle, et de l'autre, combien notre sensualité nous ravilit, ne peut être corrigée que par une sérieuse considération des avantages de notre nature. Voici donc ce qu'elle a de grand, et dont nous ne voyons dans les animaux aucune apparence.

La nature humaine connoît Dieu; et voilà déjà, par ce seul mot, les animaux au-dessous d'elle jusques à l'infini. Car qui seroit assez insensé pour dire qu'ils aient seulement le moindre soupçon de cette excellente nature, qui a fait toutes les autres, ou que cette connoissance ne fasse pas la plus grande de toutes les différences?

La nature humaine, en connoiss ant Dieu, a l'idée du bien et du vrai, d'une sagesse infinie, d'une puissance absolue, d'une droiture infaillible, en un mot de la perfection.

La nature humaine connoît l'immutabilité et l'éternité, et sait que ce qui est toujours, et ce qui est toujours de même, doit précéder tout ce qui change; et qu'en comparaison de ce qui est

toujours, ce qui change ne mérite pas qu'on le compte parmi les êtres.

La nature humaine connoît des vérités éternelles, et elle ne cesse de les chercher au milieu de tout ce qui change, puisque son génie est de rappeler tous les changemens à des règles immuables.

Car elle sait que tous les changemens qui se voient dans l'univers se font avec mesure, et par des proportions cachées, en sorte qu'à prendre l'ouvrage dans son tout, on n'y peut rien trouver d'irrégulier.

C'est là qu'elle aperçoit l'ordre du monde, la beauté incomparable des astres, la régularité de leurs mouvemens, les grands effets du cours du soleil, qui ramène les saisons, et donne à la terre tant de différentes parures. Notre raison se promène par tous les ouvrages de Dieu, où voyant, et dans le détail et dans le tout, une sagesse d'un côté si éclatante, et de l'autre si profonde et si cachée, elle est ravie et se perd dans cette contemplation.

Alors s'apparoît à elle la belle et véritable idée d'une vie hors de cette vie, d'une vie qui se passe toute dans la contemplation de la vérité; et elle voit que la vérité, éternelle par elle-même, doit mesurer une telle vie par l'éternité qui lui est propre.

La nature humaine connoît que le hasard n'est qu'un nom inventé par l'ignorance, et qu'il n'y en a point dans le monde. Car elle sait que la

raison s'abandonne le moins qu'elle peut au hasard, et que plus il y a de raison dans une entreprise, ou dans un ouvrage, moins il y a de hasard; de sorte qu'où préside une raison infinie, le hasard ne peut y avoir lieu.

La nature humaine connoît que ce Dieu qui préside à tous les corps, et qui les meut à sa volonté, ne peut pas être un corps : autrement il seroit changeant, mobile, altérable, et ne seroit point la raison éternelle et immuable par qui tout est fait.

La nature humaine connoît la force de la raison, et comment une chose doit suivre d'une autre. Elle aperçoit en elle-même cette force invincible de la raison. Elle connoît les règles certaines par lesquelles il faut qu'elle arrange toutes ses pensées. Elle voit dans tout bon raisonnement une lumière éternelle de vérité, et voit, dans la suite enchaînée de vérités, que dans le fond il n'y en a qu'une seule, où toutes les autres sont comprises.

Elle voit que la vérité, qui est une, ne demande naturellement qu'une seule pensée pour la bien entendre ; et dans la multiplicité des pensées qu'elle sent naître en elle-même, elle sent aussi qu'elle n'est qu'un léger écoulement de celui, qui comprenant toute vérité dans une seule pensée, pense aussi éternellement la même chose.

Ainsi elle connoît qu'elle est une image et une étincelle de cette raison première, qu'elle doit s'y conformer et vivre pour elle.

Pour

Pour imiter la simplicité de celui qui pense toujours la même chose, elle voit qu'elle doit réduire toutes ses pensées à une seule, qui est celle de servir fidèlement ce Dieu, dont elle est l'image.

Mais en même temps elle voit qu'elle doit aimer, pour l'amour de lui, tout ce qu'elle trouve honoré de cette divine ressemblance, c'est-à-dire tous les hommes.

Là elle découvre les règles de la justice, de la bienséance, de la société, ou pour mieux parler, de la fraternité humaine, et sait que, si dans tout le monde, parce qu'il est fait par raison, rien ne se fait que de convenable, elle, qui entend la raison, doit bien plus se gouverner par les lois de la convenance.

Elle sait que qui s'éloigne volontairement de ces lois, est digne d'être réprimé, et châtié par leur autorité toute-puissante, et que qui fait du mal en doit souffrir.

Elle sait que le châtiment répare l'ordre du monde blessé par l'injustice, et qu'une action injuste, qui n'est point réparée par l'amendement, ne le peut être que par le supplice.

Elle voit donc que tout est juste dans le monde, et par conséquent que tout y est beau, parce qu'il n'y a rien de plus beau que la justice.

Par ces règles, elle connoît que l'état de cette vie, où il y a tant de maux et de désordres, doit être un état pénal, auquel doit succéder un autre état, où la vertu soit toujours avec le bonheur, et où le vice soit toujours avec la souffrance.

Elle connoît donc, par des principes certains, ce que c'est que châtiment et récompense; et voit comment elle doit s'en servir pour les autres, et en profiter pour elle-même.

C'est sur cela qu'elle fonde les sociétés et les républiques, et qu'elle réprime l'inhumanité et la barbarie.

Dire que les animaux aient le moindre soupçon de toutes ces choses, c'est s'aveugler volontairement, et renoncer au bon sens.

Après cela, concluons que l'homme qui se compare aux animaux, ou les animaux à lui, s'est tout-à-fait oublié, et ne peut tomber dans cette erreur, que par le peu de soin qu'il prend de cultiver en lui-même ce qui raisonne et qui entend.

VII. Les animaux n'inventent rien.

Qui verra seulement que les animaux n'ont rien inventé de nouveau depuis l'origine du monde, et qui considérera d'ailleurs tant d'inventions, tant d'arts et tant de machines, par lesquelles la nature humaine a changé la face de la terre, verra aisément par-là combien il y a de grossièreté d'un côté, et combien de génie de l'autre.

Ne doit-on pas être étonné que ces animaux, à qui on veut attribuer tant de ruses, n'aient encore rien inventé; pas une arme pour se défendre, pas un signal pour se rallier et s'entendre contre les hommes, qui les font tomber dans tant de piéges? S'ils pensent, s'ils raisonnent, s'ils réfléchissent, comment ne sont-ils pas encore convenus entre eux du moindre signe? Les sourds et les muets trouvent l'invention de se parler par

leurs doigts. Les plus stupides le font parmi les hommes; et si on voit que les animaux en sont incapables, on peut voir combien ils sont au-dessous du dernier degré de stupidité, et que ce n'est pas connoître la raison, que de leur en donner la moindre étincelle.

Quand on entend dire à Montaigne qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme, que de tel homme à telle bête, on a pitié d'un si bel esprit; soit qu'il dise sérieusement une chose si ridicule, soit qu'il raille sur une matière qui d'elle-même est si sérieuse.

Y a-t-il un homme si stupide qui n'invente du moins quelque signe pour se faire entendre? Y a-t-il une bête si rusée qui ait jamais rien trouvé? Et qui ne sait que la moindre des inventions est d'un ordre supérieur à tout ce qui ne fait que suivre?

Et à propos du raisonnement qui compare les hommes stupides avec les animaux, il y a deux choses à remarquer : l'une, que les hommes les plus stupides ont des choses d'un ordre supérieur au plus parfait des animaux : l'autre, que tous les hommes étant sans contestation de même nature, la perfection de l'ame humaine doit être considérée dans toute la capacité où l'espèce se peut étendre; et qu'au contraire, ce qu'on ne voit dans aucun des animaux, n'a son principe ni dans aucune des espèces, ni dans tout le genre.

Et parce que la marque la plus convaincante que les animaux sont poussés par une aveugle impétuosité, est l'uniformité de leurs actions;

entrons dans cette matière, et recherchons les causes profondes qui ont introduit une telle variété dans la vie humaine.

VIII. De la première cause des inventions et de la variété de la vie humaine, qui est la réflexion.

Représentons-nous donc que les corps vont naturellement un même train, selon les dispositions où on les a mis.

Ainsi, tant que notre corps demeure dans la même disposition, ses mouvemens vont toujours de même.

Il en faut dire autant des sensations, qui, comme nous avons dit, sont attachées nécessairement aux dispositions des organes corporels.

Car, encore que nous ayons vu que nos sensations demandent nécessairement un principe distingué du corps, c'est-à-dire, une ame, nous avons vu en même temps que cette ame, en tant qu'elle sent, est assujettie au corps, en sorte que les sensations en suivent le mouvement.

Jamais donc nous n'inventerons rien par les sensations, qui vont toujours à la suite des mouvemens corporels, et ne sortent jamais de cette ligne.

Et ce qu'on dit des sensations se doit dire des imaginations, qui ne sont que des sensations continuées.

Ainsi, quand on attribue les inventions à l'imagination, c'est en tant qu'il s'y mêle des réflexions et du raisonnement, comme nous verrons tout-à-l'heure. Mais, de soi, l'imagination ne produiroit rien, puisqu'elle n'ajoute rien aux sensations, que la durée.

Il en est de même de ces appétits ou aversions

naturelles que nous appelons passions. Car elles suivent les sensations, et suivent principalement le plaisir et la douleur.

Si donc nous n'avions qu'un corps et des sensations, ou ce qui les suit, nous n'aurions rien d'inventif; mais deux choses font naître les inventions, 1.° nos réflexions; 2.° notre liberté.

Car au-dessus des sensations, des imaginations, et des appétits naturels, il commence à s'élever en nous ce qui s'appelle réflexion; c'est-à-dire, que nous remarquons nos sensations, nous les comparons avec leurs objets, nous recherchons les causes de ce qui se fait en nous et hors de nous; en un mot, nous entendons et nous raisonnons, c'est-à-dire, que nous connoissons la vérité, et que d'une vérité nous allons à l'autre.

De là donc nous commençons à nous élever au-dessus des dispositions corporelles; et il faut ici remarquer que dès que dans ce chemin nous avons fait un premier pas, nos progrès n'ont plus de bornes. Car le propre des réflexions, c'est de s'élever les unes sur les autres; de sorte qu'on réfléchit sur ses réflexions jusqu'à l'infini.

Au reste, quand nous parlons de ces retours sur nous-mêmes, il n'est plus besoin d'avertir que ce retour ne se fait pas à la manière de celui des corps. Réfléchir, n'est pas exercer un mouvement circulaire; autrement, tout corps qui tourne s'entendroit lui-même, et son mouvement. Réfléchir, c'est recevoir au-dessus des

mouvemens corporels, et au-dessus même des sensations, une lumière qui nous rend capables de chercher la vérité jusque dans sa source.

C'est pourquoi, en passant, ceux-là s'abusent, qui voulant donner aux bêtes du raisonnement, croient pouvoir le renfermer dans de certaines bornes. Car, au contraire, une réflexion en attire une autre; et la nature des animaux pourra s'élever à tous, dès qu'elle pourra sortir de la ligne droite.

C'est ainsi que d'observations en observations, les inventions humaines se sont perfectionnées. L'homme, attentif à la vérité, a connu ce qui étoit propre ou mal propre à ses desseins, et s'est trouvé l'imagination remplie, par les sensations, d'une infinité d'images. Par cette force qu'il a de réfléchir, il les a assemblées, il les a disjointes; il s'est en cette manière formé des desseins; il a cherché des matières propres à l'exécution. Il a vu qu'en fondant le bas il pouvoit élever le haut. Il a bâti, il a occupé de grands espaces dans l'air, et a étendu sa demeure naturelle. En étudiant la nature, il a trouvé des moyens de lui donner de nouvelles formes. Il s'est fait des instrumens; il s'est fait des armes; il a élevé les eaux qu'il ne pouvoit pas aller puiser dans le fond où elles étoient : il a changé toute la face de la terre; il en a creusé, il en a fouillé les entrailles, et il y a trouvé de nouveaux secours : ce qu'il n'a pas pu atteindre, de si loin qu'il a pu l'apercevoir, il l'a tourné à son usage.

Ainsi les astres le dirigent dans ses navigations, et dans ses voyages. Ils lui marquent et les saisons et les heures. Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé ; il cherche, et il trouve encore, afin qu'il connoisse qu'il peut trouver jusques à l'infini, et que la seule paresse peut donner des bornes à ses connoissances et à ses inventions.

Qu'on me montre maintenant que les animaux aient ajouté quelque chose, depuis l'origine du monde, à ce que la nature leur avoit donné. J'y reconnoîtrai de la réflexion et de l'invention. Que s'ils vont toujours un même train, comme les eaux et comme les arbres, c'est folie de leur donner un principe, dont on ne voit parmi eux aucun effet.

Et il faut ici remarquer que les animaux, à qui nous voyons faire les ouvrages les plus industrieux, ne sont pas ceux où d'ailleurs nous nous imaginons le plus d'esprit. Ce que nous voyons de plus ingénieux parmi les animaux, sont les réservoirs des fourmis, si l'observation en est véritable ; les toiles des araignées, et les filets qu'elles tendent aux mouches ; les rayons de miel des abeilles ; la coque des vers à soie ; les coquilles des limaçons et des autres animaux semblables, dont la bave forme autour d'eux des bâtimens si ornés, et d'une architecture si bien entendue. Et toutefois ces animaux n'ont d'ailleurs aucune marque d'esprit, et ce seroit une erreur de les estimer plus ingénieux que les autres, puisqu'on voit que leurs ouvrages ont en effet tant

d'esprit, qu'ils les passent, et doivent sortir d'un principe supérieur.

Aussi la raison nous persuade que ce que les animaux font de plus industrieux, se fait de la même sorte que les fleurs, les arbres, et les animaux eux-mêmes, c'est-à-dire, avec art du côté de Dieu, et sans art qui réside en eux.

IX. Seconde cause des inventions, et de la variété de la vie humaine, la liberté.

Mais du principe de réflexion qui agit en nous, naît une seconde chose; c'est la liberté, nouveau principe d'invention et de variété parmi les hommes. Car l'ame, élevée par la réflexion au-dessus du corps et au-dessus des objets, n'est point entraînée par leurs impressions, et demeure libre et maîtresse des objets, et d'elle-même. Ainsi elle s'attache à ce qu'il lui plaît, et considère ce qu'elle veut, pour s'en servir selon les fins qu'elle se propose.

Cette liberté va si loin, que l'ame s'y abandonnant, sort quelquefois des limites que la raison lui prescrit; et ainsi, parmi les mouvemens qui diversifient en tant de manières la vie humaine, il faut compter les égaremens et les fautes.

De là sont nées mille inventions. Les lois, les instructions, les récompenses, les châtimens, et les autres moyens qu'on a inventés pour contenir ou pour redresser la liberté égarée.

Les animaux ne s'égarent pas en cette sorte : c'est pourquoi on ne les blâme jamais. On les frappe bien de nouveau, par la même raison qui fait qu'on retouche souvent à la corde qu'on veut monter sur un certain ton. Mais les blâmer, ou se fâcher contre eux, c'est comme quand, de

colère, on rompt sa plume qui ne marque pas, ou qu'on jette à terre un couteau qui refuse de couper.

Ainsi la nature humaine a une étendue en bien et en mal, qu'on ne trouve point dans la nature animale; et c'est pourquoi les passions, dans les animaux, ont un effet plus simple et plus certain. Car les nôtres se compliquent par nos réflexions, et s'embarrassent mutuellement. Trop de vues, par exemple, mêleront la crainte avec la colère, ou la tristesse avec la joie. Mais comme les animaux, qui n'ont point de réflexion, n'ont que les objets naturels, leurs mouvemens sont moins détournés.

Joint que l'ame, par sa liberté, est capable de s'opposer aux passions avec une telle force, qu'elle en empêche l'effet. Ce qui étant une marque de raison dans l'homme, le contraire est une marque que les animaux n'ont point de raison.

Car partout où la passion domine sans résistance, le corps et ses mouvemens y font et y peuvent tout; et ainsi la raison n'y peut pas être.

Mais le grand pouvoir de la volonté sur le corps, consiste dans ce prodigieux effet que nous avons remarqué, que l'homme est tellement maître de son corps, qu'il peut même le sacrifier à un plus grand bien qu'il se propose. Se jeter au milieu des coups, et s'enfoncer dans les traits par une impétuosité aveugle, comme il arrive aux animaux, ne marque rien au-dessus du

corps : car un verre se brise bien en tombant d'en haut de son propre poids. Mais se déterminer à mourir avec connoissance et par raison, malgré toute la disposition du corps, qui s'oppose à ce dessein, marque un principe supérieur au corps ; et parmi tous les animaux, l'homme est le seul où se trouve ce principe.

La pensée d'Aristote est belle ici, que l'homme seul a la raison, parce que seul il peut vaincre et la nature et la coutume.

X. Combien la sagesse de Dieu paroît dans les animaux.

Par les choses qui ont été dites, il paroît manifestement qu'il n'y a dans les animaux ni art, ni réflexion, ni invention, ni liberté. Mais moins il y a de raison en eux, plus il y en a dans celui qui les a faits.

Et certainement, c'est l'effet d'un art admirable, d'avoir si industrieusement travaillé la matière, qu'on soit tenté de croire qu'elle agit par elle-même, et par une industrie qui lui est propre.

Les sculpteurs et les peintres semblent animer les pierres, et faire parler les couleurs ; tant ils représentent vivement les actions extérieures, qui marquent la vie. On peut dire, à peu près dans le même sens, que Dieu fait raisonner les animaux, parce qu'il imprime dans leurs actions une image si vive de raison, qu'il semble d'abord qu'ils raisonnent.

Il semble, en effet, que Dieu ait voulu nous donner, dans les animaux, une image de raisonnement, une image de finesse, bien plus, une image de vertu, et une image de vice ; une image

de piété dans le soin qu'ils montrent tous pour leurs petits, et quelques-uns pour leurs pères; une image de prévoyance, une image de fidélité, une image de flatterie, une image de jalousie et d'orgueil, une image de cruauté, une image de fierté et de courage. Ainsi les animaux nous sont un spectacle, où nous voyons nos devoirs et nos manquemens dépeints. Chaque animal est chargé de sa représentation. Il étale, comme un tableau, la ressemblance qu'on lui a donnée; mais il n'ajoute, non plus qu'un tableau, rien à ses traits. Il ne montre d'autre invention que celle de son auteur, et il est fait, non pour être ce qu'il nous paroît, mais pour nous en rappeler le souvenir.

Admirons donc, dans les animaux, non point leur finesse et leur industrie; car il n'y a point d'industrie où il n'y a pas d'invention; mais la sagesse de celui qui les a construits avec tant d'art, qu'ils semblent même agir avec art.

XI. Les animaux sont soumis à l'homme, et n'ont pas même le dernier degré de raisonnement.

Il n'a pas voulu toutefois que nous fussions déçus par cette apparence de raisonnement que nous voyons dans les animaux. Il a voulu, au contraire, que les animaux fussent des instrumens dont nous nous servons, et que cela même fût un jeu pour nous.

Nous domptons les animaux les plus forts, et venons à bout de ceux qu'on imagine les plus rusés. Et il est bon de remarquer que les hommes les plus grossiers sont ceux que nous employons à conduire les animaux; ce qui montre combien ils sont au-dessous du raisonnement, puisque le

dernier degré de raisonnement suffit pour les conduire comme on veut.

Une autre chose nous fait voir encore combien les bêtes sont loin de raisonner. Car on n'en a jamais vu qui fussent touchées de la beauté des objets qui se présentent à leurs yeux, ni de la douceur des accords, ni des autres choses semblables, qui consistent en proportions et en mesures; c'est-à-dire, qu'elles n'ont pas même cette espèce de raisonnement qui accompagne toujours en nous la sensation, et qui est le premier effet de la réflexion.

Qui considérera toutes ces choses, s'apercevra aisément que c'est l'effet d'une ignorance grossière, ou de peu de réflexion, de confondre les animaux avec l'homme, ou de croire qu'ils ne diffèrent que du plus ou du moins; car on doit avoir aperçu combien il y a d'objets, dont les animaux ne peuvent être touchés, et qu'il n'y en a aucun dont on puisse juger vraisemblablement qu'ils entendent la nature et les convenances.

XII. Réponse à l'objection tirée de la ressemblance des organes.

Et quand on croit pouvoir prouver la ressemblance du principe intérieur par celle des organes, on se trompe doublement. Premièrement, en ce qu'on croit l'intelligence absolument attachée aux organes corporels; ce que nous avons vu être très-faux. Et le principe dont se servent les défenseurs des animaux, devroit leur faire tirer une conséquence opposée à celle qu'ils tirent. Car s'ils soutiennent, d'un côté, que les organes sont communs entre les hommes et les bêtes; comme d'ailleurs il est clair que les hommes en-

tendent des objets dont on ne peut pas même soupçonner que les animaux aient la moindre lumière, il faudroit conclure nécessairement que l'intelligence de ces objets n'est point attachée aux organes, et qu'elle dépend d'un autre principe.

Mais, secondement, on se trompe quand on assure qu'il n'y a point de différence d'organes entre les hommes et les animaux. Car les organes ne consistent pas dans cette masse grossière, que nous voyons, et que nous touchons. Elles dépendent de l'arrangement des parties délicates et imperceptibles, dont on aperçoit quelque chose en y regardant de près, mais dont toute la finesse ne peut être sentie que par l'esprit.

Or personne ne peut savoir jusqu'où va dans le cerveau cette délicatesse d'organes. On dit seulement que l'homme, à proportion de sa grandeur, contient dans sa tête, sans comparaison, plus de cervelle qu'aucun animal, quel qu'il soit.

Et nous pouvons juger de la délicatesse des parties de notre cerveau, par celle de notre langue. Car la langue de la plupart des animaux, quelque semblable qu'elle paroisse à la nôtre dans sa masse extérieure, est incapable d'articulation. Et pour faire que la nôtre puisse articuler distinctement tant de sons divers, il est aisé de juger de combien de muscles délicats elle a dû être composée.

Maintenant il est certain que l'organisation du cerveau doit être d'autant plus délicate, qu'il y a, sans comparaison, plus d'objets dont il peut

recevoir les impressions, qu'il n'y a de sons que la langue puisse articuler.

Mais, au fond, c'est une méchante preuve de raisonnement que celle qu'on tire des organes, puisque nous avons vu si clairement combien il est impossible que le raisonnement y soit attaché et assujetti de lui-même.

Ce qui fait raisonner l'homme, n'est pas l'arrangement des organes; c'est un rayon et une image de l'Esprit divin; c'est une impression, non point des objets, mais des vérités éternelles, qui résident en Dieu comme dans leur source; de sorte que vouloir voir les marques du raisonnement dans les organes, c'est chercher à mettre tout l'esprit dans le corps.

Et il n'y a rien assurément de plus mauvais sens, que de conclure, qu'à cause que Dieu nous a donné un corps semblable aux animaux, il ne nous a rien donné de meilleur qu'à eux. Car, sous les mêmes apparences, il a pu cacher divers trésors; et ainsi il en faut croire autre chose que les apparences.

Ce n'est pas en effet par la nature ou par l'arrangement de nos organes, que nous connoissons notre raisonnement. Nous le connoissons par expérience, en ce que nous nous sentons capables de réflexion : nous connoissons un pareil talent dans les hommes nos semblables, parce que nous voyons par mille preuves, et surtout par le langage, qu'ils pensent et qu'ils réfléchissent comme nous; et comme nous n'apercevons dans les ani-

maux aucune marque de réflexion, nous devons conclure qu'il n'y a en eux aucune étincelle de raisonnement.

Je ne veux point ici exagérer ce que la figure humaine a de singulier, de noble, de grand, d'adroit et de commode au-dessus de tous les animaux : ceux qui l'étudieront, le découvriront aisément ; et ce n'est pas cette différence de l'homme d'avec la bête, que j'ai eu dessein d'expliquer.

XIII. Ce que c'est que l'instinct qu'on attribue ordinairement aux animaux. Deux opinions sur ce point.

Mais, après avoir prouvé que les bêtes n'agissent point par raisonnement, examinons par quel principe on doit croire qu'elles agissent. Car il faut bien que Dieu ait mis quelque chose en elles, pour les faire agir convenablement comme elles font, et pour les pousser aux fins auxquelles il les a destinées. Cela s'appelle ordinairement instinct. Mais comme il n'est pas bon de s'accoutumer à dire des mots qu'on n'entende pas, il faut voir ce qu'on peut entendre par celui-ci.

Le mot d'instinct en général, signifie impulsion. Il est opposé à choix ; et on a raison de dire que les animaux agissent par impulsion plutôt que par choix.

Mais qu'est-ce que cette impulsion et cet instinct? Il y a sur cela deux opinions qu'il est bon de rapporter en peu de paroles.

La première veut que l'instinct des animaux soit un sentiment. La seconde n'y reconnoît autre chose qu'un mouvement semblable à celui des horloges, et autres machines.

Ce dernier sentiment est presque né dans nos jours. Car quoique Diogène le Cynique eût dit, au rapport de Plutarque, que les bêtes ne sentoient pas, à cause de la grossièreté de leurs organes, il n'avoit point eu de sectateurs. Du temps de nos pères, un médecin espagnol (1) a enseigné la même doctrine au siècle passé, sans être suivi, à ce qu'il paroît, de qui que ce soit. Mais depuis peu, M. Descartes a donné un peu plus de vogue à cette opinion, qu'il a aussi expliquée par de meilleurs principes que tous les autres.

La première opinion qui donne le sentiment pour instinct, remarque, 1.° que notre ame a deux parties, la sensitive et la raisonnable. Elle remarque, 2.° que puisque ces deux parties ont en nous des opérations si distinctes, on peut les séparer entièrement ; c'est-à-dire, que comme on comprend qu'il y a des substances purement intelligentes, comme sont les anges, il y en aura de purement sensitives, comme sont les bêtes.

Ils y mettent donc tout ce qu'il y a en nous qui ne raisonne pas, c'est-à-dire, non-seulement le corps et les organes, mais encore les sensations, les imaginations, les passions, enfin tout ce qui suit les dispositions corporelles, et qui est dominé par les objets.

Mais comme nos imaginations et nos passions ont souvent beaucoup de raisonnement mêlé, ils retranchent tout cela aux bêtes ; et en un mot,

(1) Gomesius Pereira, dans l'ouvrage intitulé du nom de son père et de sa mère : *Antoniana Marguerita.*

ils

ils n'y mettent que ce qui se peut faire sans réflexion.

Il est maintenant aisé de déterminer ce qui s'appelle instinct, dans cette opinion; car, en donnant aux bêtes tout ce qu'il y a en nous de sensitif; on leur donne par conséquent le plaisir et la douleur, les appétits ou les aversions qui les suivent; car tout cela ne dépend point du raisonnement.

L'instinct des animaux ne sera donc autre chose que le plaisir et la douleur, que la nature aura attachés, en eux, comme en nous, à certains objets, et aux impressions qu'ils font dans le corps.

Et il semble que le poète ait voulu expliquer cela, lorsque, parlant des abeilles, il dit qu'elles ont soin de leurs petits, touchées par une certaine douceur.

Ce sera donc par le plaisir et par la douleur, que Dieu poussera et incitera les animaux aux fins qu'il s'est proposées. Car à ces deux sensations sont joints naturellement les appétits convenables.

A ces appétits seront jointes, par un ordre de la nature, les actions extérieures, comme s'approcher ou s'éloigner; et c'est ainsi, disent-ils, que poussés par le sentiment d'une douleur violente, nous retirons promptement, et avec toute réflexion, notre main du feu.

Et si la nature a pu attacher les mouvemens extérieurs du corps à la volonté raisonnable, elle

a pu aussi les attacher à ces appétits brutaux, dont nous venons de parler.

Telle est la première opinion touchant l'instinct. Elle paroît d'autant plus vraisemblable, qu'en donnant aux animaux le sentiment et ses suites, elle ne leur donne rien dont nous n'ayons l'expérience en nous-mêmes, et que d'ailleurs elle sauve parfaitement la dignité de la nature humaine, en lui réservant le raisonnement.

Elle a pourtant ses inconvéniens, comme toutes les opinions humaines. Le premier est, que la sensation, par toutes les choses qui ont été dites, et par beaucoup d'autres, ne peut pas être une affection des corps. On peut bien les subtiliser, les rendre plus déliés, les réduire en vapeurs et en esprits; par-là ils deviendront plus vites, plus mobiles, plus insinuans, mais cela ne les fera pas sentir.

Toute l'Ecole en est d'accord. Et aussi, en donnant la sensation aux animaux, elle leur donne une ame sensitive distincte du corps.

Cette ame n'a point d'étendue, autrement elle ne pourroit pas pénétrer tout le corps, ni lui être unie, comme l'Ecole le suppose.

Cette ame est indivisible selon saint Thomas, toute dans le tout, et toute dans chaque partie. Toute l'Ecole le suit en cela, du moins à l'égard des animaux parfaits; car, à l'égard des reptiles et des insectes, dont les parties séparées ne laissent pas de vivre, c'est une difficulté à part,

sur laquelle l'Ecole même est fort partagée; et qu'il ne s'agit pas ici de traiter.

Que si l'ame qu'on donne aux bêtes est distincte du corps; si elle est sans étendue et indivisible, il semble qu'on ne peut pas s'empêcher de la reconnoître pour spirituelle.

Et de là naît un autre inconvénient. Car si cette ame est distincte du corps, si elle a son être à part, la dissolution du corps ne doit point la faire périr; et nous retombons par-là dans l'erreur des Platoniciens, qui mettoient toutes les ames immortelles, tant celles des hommes, que celles des animaux.

Voilà deux grands inconvéniens, et voici par où on en sort.

Et premièrement, saint Thomas et les autres docteurs de l'Ecole, ne croient pas que l'ame soit spirituelle précisément, pour être distincte du corps, ou pour être indivisible.

Pour cela, il faut entendre ce qu'on appelle proprement spirituel.

Spirituel, c'est immatériel. Et saint Thomas appelle immatériel, ce qui non-seulement n'est pas matière, mais qui de soi est indépendant de la matière.

Cela même, selon lui, est intellectuel. Il n'y a que l'intelligence, qui d'elle-même soit indépendante de la matière, et qui ne tienne à aucun organe corporel.

Il n'y a donc proprement en nous d'opération spirituelle, que l'opération intellectuelle. Les

opérations sensitives ne s'appellent point de ce nom, parce qu'en effet nous les avons vues tout-à-fait assujetties à la matière et au corps. Elles servent à la partie spirituelle, mais elles ne sont pas spirituelles; et aucun auteur, que je sache, ne leur a donné ce nom.

Tous les philosophes, même les païens, ont distingué en l'homme deux parties, l'une raisonnable, qu'ils appellent νους, *mens*, en notre langue, esprit, intelligence; l'autre qu'ils appellent sensitive et irraisonnable.

Ce que les philosophes païens ont appelé νους, *mens*, partie raisonnable et intelligente, c'est à quoi les saints Pères ont donné le nom de spirituel : en sorte que, dans leur langage, nature spirituelle, et nature intellectuelle, c'est la même chose.

Ainsi, le premier de tous les esprits, c'est Dieu, souverainement intelligent.

La créature spirituelle est celle qui est faite à son image, qui est née pour entendre, et encore pour entendre Dieu selon sa portée.

Tout ce qui n'est point intellectuel, n'est ni l'image de Dieu, ni capable de Dieu : dès-là il n'est pas spirituel.

De cette sorte, l'intellectuel et le spirituel, c'est la même chose.

Notre langue s'est conformée à cette notion. Un esprit, selon nous, est toujours quelque chose d'intelligent, et nous n'avons point de mot plus

propre pour expliquer celui de νοῦς et de *mens*, que celui d'esprit.

En cela nous suivons l'idée du mot d'esprit et de spirituel qui nous est donnée dans l'Ecriture, où tout ce qui s'appelle esprit, au sens dont il s'agit, est intelligent, et où les seules opérations qui sont nommées spirituelles, sont les intellectuelles.

C'est en ce sens que saint Paul appelle Dieu, le Père de tous les esprits, c'est-à-dire, de toutes les créatures intellectuelles, capables de s'unir à lui.

Dieu est esprit, dit notre Seigneur, *et ceux qui l'adorent, doivent l'adorer en esprit et en vérité :* c'est-à-dire, que cette suprême intelligence, doit être adorée par l'intelligence.

Selon cette notion, les sens n'appartiennent pas à l'esprit.

Quand l'apôtre distingue l'homme animal d'avec l'homme spirituel, il distingue celui qui agit par les sens, d'avec celui qui agit par l'entendement, et s'unit à Dieu.

Quand le même apôtre dit que la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair, il entend que la partie intelligente combat la partie sensitive; que l'esprit, capable de s'unir à Dieu, est combattu par le plaisir sensible attaché aux dispositions corporelles.

Le même apôtre, en séparant les fruits de la chair d'avec les fruits de l'esprit, par ceux-ci entend les vertus intellectuelles, et par ceux-là en-

tend les vices qui nous attachent aux sens et à leurs objets.

Et encore que, parmi les fruits de la chair, il range beaucoup de vices qui semblent n'appartenir qu'à l'esprit, tels que sont l'orgueil et la jalousie, il faut remarquer que ces sentimens vicieux s'excitent principalement par les marques sensibles de préférence, que nous désirons nous-mêmes, et que nous envions aux autres; ce qui donne lieu de les ranger parmi les vices, qui tirent leur origine des objets sensibles.

Il se voit donc que les sensations, d'elles-mêmes, ne font point partie de la nature spirituelle, parce qu'en effet elles sont totalement assujetties aux objets corporels, et aux dispositions corporelles.

Ainsi la spiritualité commence en l'homme, où la lumière de l'intelligence et de la réflexion commence à poindre, parce que c'est là que l'ame commence à s'élever au-dessus du corps; et non-seulement à s'élever au-dessus, mais encore à le dominer, et à s'attacher à Dieu, c'est-à-dire, au plus spirituel et au plus parfait de tous les objets.

Quand donc on aura donné les sensations aux animaux, il paroît qu'on ne leur aura rien donné de spirituel. Leur ame sera de même nature que leurs opérations, lesquelles, en nous-mêmes, quoiqu'elles viennent d'un principe qui n'est pas un corps, passent pourtant pour charnelles et corporelles, par leur assujettissement total aux dispositions du corps.

De cette sorte, ceux qui donnent aux bêtes des sensations, et une ame qui en soit capable, interrogés si cette ame est un esprit ou un corps, répondront qu'elle n'est ni l'un ni l'autre. C'est une nature mitoyenne, qui n'est pas un corps, parce qu'elle n'est pas étendue en longueur, largeur et profondeur; qui n'est pas un esprit, parce qu'elle est sans intelligence, incapable de posséder Dieu, et d'être heureuse.

Ils résoudront par le même principe l'objection de l'immortalité. Car encore que l'ame des bêtes soit distincte du corps, il n'y a point d'apparence qu'elle puisse être conservée séparément, parce qu'elle n'a point d'opération qui ne soit totalement absorbée par le corps et par la matière. Et il n'y a rien de plus injuste ni de plus absurde, aux Platoniciens, que d'avoir égalé l'ame des bêtes, où il n'y a rien qui ne soit dominé absolument par le corps, à l'ame humaine, où l'on voit un principe qui s'élève au-dessus de lui, qui le pousse jusques à sa ruine pour contenter la raison, et qui s'élève jusques à la plus haute vérité, c'est-à-dire, jusques à Dieu même.

C'est ainsi que la première opinion sort des deux inconvéniens que nous avons remarqués. Mais la seconde croit se tirer encore plus nettement d'affaire. Car elle n'est point en peine d'expliquer comment l'ame des animaux n'est ni spirituelle ni immortelle, puisqu'elle ne leur donne pour toute ame que le sang et les esprits.

Elle dit donc que les mouvemens des animaux ne sont point administrés par les sensations, et

qu'il suffit, pour les expliquer, de supposer seulement l'organisation des parties, l'impression des objets sur le cerveau, et la direction des esprits, pour faire jouer les muscles.

C'est en cela que consiste l'instinct, selon cette opinion; et ce ne sera autre chose que cette force mouvante, par laquelle les muscles sont ébranlés et agités.

Au reste, ceux qui suivent cette opinion, observent que les esprits peuvent changer de nature par diverses causes. Plus de bile mêlée dans le sang, les rendra plus impétueux et plus vifs. Le mélange d'autres liqueurs les fera plus tempérés. Autres seront les esprits d'un animal repu, autres ceux d'un animal affamé. Il y aura aussi de la différence entre les esprits d'un animal qui aura sa vigueur entière, et ceux d'un animal déjà épuisé et recru. Les esprits pourront être plus ou moins abondans, plus ou moins vifs, plus grossiers ou plus atténués; et ces philosophes prétendent qu'il n'en faut pas davantage pour expliquer tout ce qui se fait dans les animaux, et les différens états où ils se trouvent.

Avec ce raisonnement, cette opinion jusqu'ici entre peu dans l'esprit des hommes. Ceux qui la combattent, concluent de là qu'elle est contraire au sens commun; et ceux qui la défendent, répondent que peu de personnes les entendent, à cause que peu de personnes prennent la peine de s'élever au-dessus des préventions des sens et de l'enfance.

Il est aisé de comprendre, par ce qui vient

d'être dit, que ces derniers conviennent avec l'Ecole, non-seulement que le raisonnement, mais encore que la sensation, ne peut jamais précisément venir du corps; mais ils ne mettent la sensation qu'où ils mettent le raisonnement, parce que la sensation, qui d'elle-même ne connoît point la vérité, selon eux n'a aucun usage que d'exciter la partie qui la connoît.

Et ils soutiennent que les sensations ne servent de rien à expliquer ni à faire les mouvemens corporels, parce que, loin de les causer, elles les suivent; en sorte que, pour bien raisonner, il faut dire : Tel mouvement est, donc telle sensation s'ensuit; et non pas, Telle sensation est, donc tel mouvement s'ensuit.

Pour ce qui est de l'immortalité de l'ame humaine, elle n'a aucune difficulté, selon leurs principes. Car dès-là qu'ils ont établi, avec toute l'Ecole, qu'elle est distincte du corps, parce qu'elle sent, parce qu'elle entend, parce qu'elle veut, en un mot, parce qu'elle pense; ils disent qu'il n'y a plus qu'à considérer que Dieu, qui aime ses ouvrages, conserve généralement à chaque chose l'être qu'il lui a une fois donné. Les corps peuvent bien être dissous, leurs parcelles peuvent bien être séparées et jetées deçà et delà, mais pour cela ils ne sont point anéantis. Si donc l'ame est une substance distincte du corps, par la même raison, ou à plus forte raison, Dieu lui conservera son être; et n'ayant point de parties, elle doit subsister éternellement dans toute son intégrité.

XIV. Conclusion de ce Traité, où l'excellence de la nature humaine est de nouveau démontrée.

Voilà les deux opinions que soutiennent, touchant les bêtes, ceux qui ont aperçu qu'on ne peut sans absurdité ni leur donner du raisonnement, ni faire sentir la matière. Mais, laissant à part les opinions, rappelons à notre mémoire les choses que nous avons constamment trouvées et observées dans l'ame raisonnable.

Premièrement, outre les opérations sensitives, toutes engagées dans la chair et dans la matière, nous y avons trouvé les opérations intellectuelles, si supérieures au corps, et si peu comprises dans ses dispositions, qu'au contraire elles le dominent, le font obéir, le dévouent à la mort, et le sacrifient.

Nous avons vu aussi que, par notre entendement, nous apercevons des vérités éternelles, claires et incontestables. Nous savons qu'elles sont toujours les mêmes, et nous sommes toujours les mêmes à leur égard, toujours également ravis de leur beauté, et convaincus de leur certitude; marque que notre ame est faite pour les choses qui ne changent pas, et qu'elle a en elle un fond, qui aussi ne doit pas changer.

Car il faut ici observer que ces vérités éternelles sont l'objet naturel de notre entendement. C'est par elles qu'il rapporte naturellement toutes les actions humaines à leur règle; tous les raisonnemens aux premiers principes connus par eux-mêmes, comme éternels et invariables; tous les ouvrages de l'art et de la nature, toutes les figures, tous les mouvemens, aux proportions cachées, qui en font et la beauté et la force;

enfin toutes choses généralement, aux décrets de la sagesse de Dieu, et à l'ordre immuable qui les fait aller en concours.

Que si ces vérités éternelles sont l'objet naturel de l'entendement humain, par la convenance qui se trouve entre les objets et les puissances, on voit quelle est sa nature, et qu'étant né conforme à des choses qui ne changent point, il a en lui un principe de vie immortelle.

Et parmi ces vérités éternelles qui sont l'objet naturel de l'entendement, celle qu'il aperçoit comme la première, en laquelle toutes les autres subsistent et se réunissent, c'est qu'il y a un premier Etre qui entend tout avec certitude, qui fait tout ce qu'il veut, qui est lui-même sa règle, dont la volonté est notre loi, dont la vérité est notre vie.

Nous savons qu'il n'y a rien de plus impossible que le contraire de ces vérités, et qu'on ne peut jamais supposer, sans avoir le sens renversé, ou que ce premier Etre ne soit pas, ou qu'il puisse changer, ou qu'il puisse y avoir une créature intelligente qui ne soit pas faite pour entendre et pour aimer ce principe de son Etre.

C'est par-là que nous avons vu que la nature de l'ame est d'être formée à l'image de son auteur; et cette conformité nous y fait entendre un principe divin et immortel.

Car s'il y a quelque chose, parmi les créatures, qui mérite de durer éternellement, c'est sans doute la connoissance et l'amour de Dieu, et ce

qui est né pour exercer ces divines opérations.

Quiconque les exerce, les voit si justes et si parfaites, qu'il voudroit les exercer à jamais; et nous avons, dans cet exercice, l'idée d'une vie éternelle et bienheureuse.

Les histoires anciennes et modernes font foi que cette idée de vie immortelle se trouve confusément dans toutes les nations qui ne sont pas tout-à-fait brutes; mais ceux qui connoissent Dieu, l'ont très-claire et très-distincte. Car ils voient que la créature raisonnable peut vivre éternellement heureuse, en admirant les grandeurs de Dieu, les conseils de sa sagesse, et la beauté de ses ouvrages.

Et nous avons quelque expérience de cette vie, lorsque quelque vérité illustre nous apparoît, et que, contemplant la nature, nous admirons la sagesse qui a tout fait dans un si bel ordre.

Là nous goûtons un plaisir si pur, que tout autre plaisir ne nous paroît rien en comparaison. C'est ce plaisir qui a transporté les philosophes, et qui leur a fait souhaiter que la nature n'eût donné aux hommes aucunes voluptés sensuelles, parce que ces voluptés troublent en nous le plaisir de goûter la vérité toute pure.

Qui voit Pythagore ravi d'avoir trouvé les carrés des côtés d'un certain triangle, avec le carré de sa base, sacrifier une hécatombe en action de grâces : qui voit Archimède attentif à quelque nouvelle découverte, en oublier le boire

et le manger : qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe qui est Dieu : qui voit Aristote louer ces heureux momens, où l'ame n'est possédée que de l'intelligence de la vérité, et juger une telle vie seule digne d'être éternelle, et d'être la vie de Dieu : mais qui voit les saints tellement ravis de ce divin exercice, de connoître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, et qu'ils éteignent, pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels : qui voit, dis-je, toutes ces choses, reconnoît dans les opérations intellectuelles, un principe et un exercice de vie éternellement heureuse.

Et le désir d'une telle vie s'élève et se fortifie d'autant plus en nous, que nous méprisons davantage la vie sensuelle, et que nous cultivons avec plus de soin la vie de l'intelligence.

Et l'ame qui entend cette vie, et qui la désire, ne peut comprendre que Dieu, qui lui a donné cette idée, et lui a inspiré ce désir, l'ait faite pour une autre fin.

Et il ne faut pas s'imaginer qu'elle perde cette vie en perdant son corps ; car nous avons vu que les opérations intellectuelles ne sont pas, à la manière des sensations, attachées à des organes corporels. Et encore que, par la correspondance qui se doit trouver entre toutes les opérations de l'ame, l'entendement se serve des sens et des

images sensibles, ce n'est pas en se tournant de ce côté-là qu'il se remplit de la vérité, mais en se tournant vers la vérité éternelle.

Les sens n'apportent pas à l'ame la connoissance de la vérité ; ils l'excitent, ils la réveillent, ils l'avertissent de certains effets : elle est sollicitée à chercher les causes, mais elle ne les découvre, elle n'en voit les liaisons, ni les principes qui font tout mouvoir, que dans une lumière supérieure, qui vient de Dieu, ou qui est Dieu même.

Dieu donc est la vérité ; d'elle-même toujours présente à tous les esprits, et la vraie source de l'intelligence. C'est de ce côté qu'elle voit le jour ; c'est par-là qu'elle respire et qu'elle vit.

Ainsi, autant que Dieu restera à l'ame, (et de lui-même jamais il ne manque à ceux qu'il a faits pour lui, et sa lumière bienfaisante ne se retire jamais que de ceux qui s'en détournent volontairement) autant, dis-je, que Dieu restera à l'ame, autant vivra notre intelligence ; et quoi qu'il arrive de nos sens et de notre corps, la vie de notre raison est en sûreté.

Que s'il faut un corps à notre ame, qui est née pour lui être unie, la loi de la Providence veut que le plus digne l'emporte ; et Dieu rendra à l'ame son corps immortel, plutôt que de laisser l'ame, faute de corps, dans un état imparfait.

Mais réduisons ces raisonnemens en peu de paroles. L'ame née pour considérer ces vérités immuables, et Dieu, où se réunit toute vérité,

par-là se trouve conforme à ce qui est éternel.

En connoissant et en aimant Dieu, elle exerce les opérations qui méritent le mieux de durer toujours.

Dans ces opérations elle a l'idée d'une vie éternellement bienheureuse, et elle en conçoit le désir. Elle s'unit à Dieu, qui est le vrai principe de l'intelligence, et ne craint point de le perdre en perdant le corps; d'autant plus que la sagesse éternelle, qui fait servir le moindre au plus digne, si l'ame a besoin d'un corps pour vivre dans sa naturelle perfection, lui rendra plutôt le sien, que de laisser défaillir son intelligence par ce manquement.

C'est ainsi que l'ame connoît qu'elle est née pour être heureuse à jamais, et aussi que renonçant à ce bonheur éternel, un malheur éternel sera son supplice.

Il n'y a donc plus de néant pour elle, depuis que son auteur l'a une fois tirée du néant pour jouir de sa vérité et de sa bonté. Car comme qui s'attache à cette vérité, et à cette bonté, mérite plus que jamais de vivre dans cet exercice, et de le voir durer éternellement; celui aussi qui s'en prive, et qui s'en éloigne, mérite de voir durer dans l'éternité la peine de sa défection.

Ces raisons sont solides et inébranlables à qui les sait pénétrer; mais le chrétien a d'autres raisons qui sont le vrai fondement de son espérance; c'est la parole de Dieu, et ses promesses immuables. Il promet la vie éternelle à ceux qui

le servent, et condamne les rebelles à un supplice éternel. Il est fidèle à sa parole, et ne change point ; et comme il a accompli aux yeux de toute la terre, ce qu'il a promis de son Fils et de son Eglise, l'accomplissement de ces promesses nous assure la vérité de celle de la vie future.

Vivons donc dans cette attente ; passons dans le monde sans nous y attacher. Ne regardons pas ce qui se voit, mais ce qui ne se voit pas ; parce que, comme dit l'Apôtre, ce qui se voit est passager, et ce qui ne se voit pas, dure toujours.

FIN.

TABLE

TABLE.

DE L'INSTRUCTION DE M.GR LE DAUPHIN, FILS DE LOUIS XIV;

LETTRE AU PAPE INNOCENT XI; en latin et en français. *Page* 2
I. La règle sur les études donnée par le Roi. 4
II. La religion. 6
III. La grammaire, les auteurs latins, et la géographie. 14
IV. L'histoire. Celle de France composée par monseigneur le Dauphin, en latin et en français. 22
V. Saint Louis modèle d'un roi parfait. 26
VI. L'exemple du Roi. *Ibid.*
VII. La philosophie. Traité *de la connoissance de Dieu et de soi-même.* 28
VIII. La logique, la rhétorique et la morale. 32
IX. Les principes de la jurisprudence. 34
X. Les autres parties de la philosophie. *Ibid.*
XI. Les mathématiques. 36
XII. Trois derniers ouvrages, pour recueillir le fruit des études. *Ier. Histoire universelle, pour expliquer la suite de la religion, et les changemens des empires.* *Ibid.*
XIII. *IIe. Politique tirée des propres paroles de la sainte Ecriture.* 40
XIV. *IIIe. L'état du royaume et de toute l'Europe.* Ibid.
BREF DU PAPE INNOCENT XI. 44
A MONSEIGNEUR LE DAUPHIN. 48

DE LA CONNOISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME.

Dessein et division de ce Traité. *Page* 63
CHAPITRE PREMIER. *De l'Ame.* — I. Opérations sensitives, et premièrement des cinq sens. 65
II. Le plaisir et la douleur. 69
III. Diverses propriétés des sens. 72
IV. Le sens commun et l'imagination. 74
V. Des sens extérieurs et intérieurs, et plus en particulier de l'imagination. 77
VI. Les passions. 80
VII. Les opérations intellectuelles, et premièrement celles de l'entendement. 86
VIII. De certains actes de l'entendement qui sont joints aux sensations, et comment on en connoît la différence. 92
IX. Différences de l'imagination et de l'entendement. 96
X. Comment l'imagination et l'intelligence s'unissent et s'aident, ou s'embarrassent mutuellement. 98
XI. Différence d'un homme d'esprit et d'un homme d'imagination : l'homme de mémoire. 100
XII. Les actes particuliers de l'intelligence. 102
XIII. Les trois opérations de l'esprit. 103
XIV. Diverses dispositions de l'entendement. 107
XV. Les sciences et les arts. 109
XVI. Ce que c'est que bien juger; quels en sont les moyens, et quels en sont les empêchemens. 113
XVII. Perfection de l'intelligence au-dessus du sens. 119
XVIII. La volonté et les actes. 121
XIX. La vertu et les vices, la droite raison et la raison corrompue. 123

XX. Récapitulation. *Page* 126
Chap. II. *Du Corps.* — I. Ce que c'est que le corps organique. 127
II. Division des parties du corps, et description des extérieures. 128
III. Description des parties intérieures, et premièrement de celles qui sont enfermées dans la poitrine. 132
IV. Les parties qui sont au-dessous de la poitrine. 135
V. Les passages qui conduisent aux parties ci-dessus décrites, c'est-à-dire, l'œsophage, et la trachée-artère. 138
VI. Le cerveau et les organes des sens. 140
VII. Les parties qui règnent par tout le corps, et premièrement des os. 143
VIII. Les artères, les veines, et les nerfs. 145
IX. Le sang et les esprits. 151
X. Le sommeil, la veille, et la nourriture. 155
XI. Le cœur et le cerveau sont les deux maîtresses parties. 160
XII. La santé, la maladie, la mort; et à propos des maladies, les passions en tant qu'elles regardent le corps. 162
XIII. La correspondance de toutes les parties. 169
XIV. Récapitulation, où sont ramassées les propriétés de l'ame et du corps. 171
Chap. III. *De l'union de l'ame et du corps.* — I. L'ame est naturellement unie au corps. 173
II. Deux effets principaux de cette union, et deux genres d'opérations dans l'ame. *Ibid.*
III. Les sensations sont attachées à des mouvemens corporels qui se font en nous. 176
IV. Les mouvemens corporels qui se font en nous dans les sensations, viennent des objets par le milieu. 179

V. Les mouvemens de nos corps, auxquels les sensations sont attachées, sont les mouvemens des nerfs. *Page* 180

VI. Six propositions qui expliquent comment les sensations sont attachées à l'ébranlement des nerfs. 182

VII. Réflexions sur la doctrine précédente. 192

VIII. Six propositions, qui font voir de quoi l'ame est instruite par les sensations, et l'usage qu'elle en fait, tant pour le corps que pour elle-même. 194

IX. De l'imagination et des passions, et de quelle sorte il les faut considérer. 204

X. De l'imagination en particulier, et à quel mouvement du corps elle est attachée. 206

XI. Des passions, et à quelle disposition du corps elles sont unies. 211

XII. Second effet de l'union de l'ame et du corps, où se voient les mouvemens du corps assujettis aux actions de l'ame. 219

XIII. L'intelligence n'est attachée par elle-même à aucun organe, ni à aucun mouvement du corps. 222

XIV. L'intelligence, par sa liaison avec le sens, dépend en quelque sorte du corps, mais par accident. 226

XV. La volonté n'est attachée à aucun organe corporel; et loin de suivre les mouvemens du corps, elle y préside. 228

XVI. L'empire que la volonté exerce sur les mouvemens extérieurs, la rend indirectement maîtresse des passions. 231

XVII. La nature de l'attention, et ses effets immédiats sur le cerveau, par où paroît l'empire de la volonté. 233

XVIII. L'ame attentive à raisonner se sert du cer-

veau, par le besoin qu'elle a des images sensibles. *Page* 236

XIX. L'effet de l'attention sur les passions, et comment l'ame les peut tenir en sujétion dans leur principe; où il est parlé de l'extravagance, de la folie et des songes. 241

XX. L'homme qui a médité la doctrine précédente, se connoît lui-même. 247

XXI. Pour se bien connoître soi-même, il faut s'accoutumer, par de fréquentes réflexions, à discerner en chaque action ce qu'il y a du corps d'avec ce qu'il y a de l'ame. 250

XXII. Comment on peut distinguer les opérations sensitives d'avec les mouvemens corporels, qui en sont inséparables. 254

Chap. IV. *De Dieu créateur de l'ame et du corps, et auteur de leur vie.* — I. L'homme est un ouvrage d'un grand dessein, et d'une sagesse profonde. 262

II. Le corps humain est l'ouvrage d'un dessein profond et admirable. 267

III. Dessein merveilleux dans les sensations, et dans les choses qui en dépendent. 276

IV. La raison nécessaire pour juger des sensations, et régler les mouvemens extérieurs, devoit nous être donnée, et ne l'a pas été sans un grand dessein. 277

V. L'intelligence a pour objet des vérités éternelles, qui ne sont autre chose que Dieu même où elles sont toujours subsistantes et toujours parfaitement entendues. 279

VI. L'ame connoît, par l'imperfection de son intelligence, qu'il y a ailleurs une intelligence parfaite. 285

VII. L'ame qui connoît Dieu, et se sent capable de l'aimer, sent dès-là qu'elle est faite pour lui, et qu'elle tient tout de lui. 287

VIII. L'ame connoît sa nature, en connoissant qu'elle est faite à l'image de Dieu. *Page* 288
IX. L'ame qui entend la vérité reçoit en elle-même une impression divine, qui la rend conforme à Dieu. 291
X. L'image de Dieu s'achève en l'ame par une volonté droite. 294
XI. L'ame attentive à Dieu, se connoît supérieure au corps, et apprend que c'est par punition qu'elle en est devenue captive. 296
XII. Conclusion de ce chapitre. 302
Chap. V. *De la différence entre l'homme et la bête.* — I. Pourquoi les hommes veulent donner du raisonnement aux animaux. Deux argumens en faveur de cette opinion. 304
II. Réponse au premier argument. 307
III. Second argument en faveur des animaux; en quoi ils nous sont semblables, et si c'est dans le raisonnement. 312
IV. Si les animaux apprennent. 322
V. Suite, où on montre encore plus particulièrement ce que c'est que dresser les animaux, et que leur parler. 327
VI. Extrême différence de l'homme et de la bête. 333
VII. Les animaux n'inventent rien. 338
VIII. De la première cause des inventions et de la variété de la vie humaine, qui est la réflexion. 340
IX. Seconde cause des inventions, et de la variété de la vie humaine, la liberté. 344
X. Combien la sagesse de Dieu paroît dans les animaux. 346
XI. Les animaux sont soumis à l'homme, et n'ont pas même le dernier degré de raisonnement. 347

XII. Réponse à l'objection tirée de la ressemblance des organes. *Page* 348

XIII. Ce que c'est que l'instinct qu'on attribue ordinairement aux animaux. Deux opinions sur ce point. 351

XIV. Conclusion de ce Traité, où l'excellence de la nature humaine est de nouveau démontrée. 362

FIN DE LA TABLE.

LIBRARY

BOSSUET

de la Connoissance de
Dieu et de soi-même

PQ
1727
.C6

AKB-3766

COLLEGE ROYAL